[illegible]

نظرية المعرفة

تأليف

الدكتور زكي نجيب محمود

الأستاذ المساعد بكلية الآداب

جامعة القاهرة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وزارة التربية والتعليم

نظرية المعرفة

بقلم

الدكتور زكى نجيب محمود

الأستاذ المساعد بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مطابع
وزارة الإرشاد القومى
١٩٥٦

فهرس الموضوعات

مقدمة

تحليل « المعرفة » الانسانية من شتى نواحيها ، يوشك أن يكون هو الشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ؛ أو هو على الأقل أهم مشكلة تناولتها الفلسفة فى هذه الفترة من تاريخها ، ولو تتبع هذه المشكلة مؤرخ ليرى كيف نشأت ، ثم كيف نمت وتطورت وتعددت فيها الآراء وتشعبت المذاهب ، لوجد نفسه متتبعا لتاريخ الفلسفة فى عصرها الحديث .

لكننى فى هذا الكتاب لم أتناول المشكلة على أساس تاريخى يجعل الأسبق منها فى الظهور الزمنى أسبق كذلك فى تناوله بالبحث ، بل تناولتها على أساس الموضوعات المختلفة التى تعرضت لها ، وقد كان كل موضوع منها بمثابة سؤال ألقاه الفلاسفة على أنفسهم ، ثم حاولوا الاجابة عنه ، كل حسب مذهبه ، فما طبيعة المعرفة ؟ وما مصدرها ؟ وما حدودها ؟

ولما كنت قد قصدت بهذا الكتاب الى طلبة السنة الثالثة الثانوية من قسم الآداب ، وهم أولئك الذين يلتقون بالفلسفة فى

دراستهم لأول مرة ، فقد حاولت جهدى أن أعرض الفكرة فى عبارة سهلة واضحة ، مكتفيا من الموضوع بمعالمه الرئيسية ، مجتنبا كل ما قد يعوق الفهم الواضح من تفصيل أو استطراد أو احالات الى فلاسفة أو مؤلفات مما قد يجاوز مستطاع الطالب فى هذه المرحلة الأولية من دراسته الفلسفية •

وانى لآمل أن أكون قد وفقت الى ما قصدت اليه •

يناير ١٩٥٦. زكى نجيب محمود

نظرية المعرفة

تمهيد في تحديد المشكلة :

هأنذا جالس الى جوار مكتبي . الورق أمامي والقلم في يدي ، وعلى المكتب مصباح يضيء وساعة تدق ، والى يميني كتب أربعة ، والى يساري نافذة أنظر خلالها فأرى سماء زرقاء ونباتا أخضر ، وأسمع صوت المارة وجلبة العربات في الطريق ؛ وهكذا كلما شخصت ببصري هنا أو هناك ، أو أصخت بسمعي : رأيت شيئا أو سمعت صوتا . فأزداد علما بما يحيط بي ؛ ثم هأنذا أسند رأسي الى ظهر مقعدي صارفا نظري وسمعي عما يحيط بي الآن ، مستعيدا بعض خبرات الماضي فترتسم في ذهني صورمما قد رأيت ، وترد على خاطري معلومات كثيرة مما قد عرفت . فأنا مزود بحصيلة من معارف جمعتها على مر الزمن من مشاهداتي المباشرة أو مما سمعته من الناس أو ما قرأته ، أو من استدلالات استنتجتها من تلك المشاهدات والقراءات ؛ ولو وضعت مكاني قطعة من حجر فيحيط بها ما كان يحيط بي من أشياء ، لما أدركت أمامها ورقا أو أحست بسطحها قلما ، ولا رأت مصباحا يضيء ولا سمعت ساعة

تدق ، ولما كان فى مستطاعها أن تستعيد شيئا من خبرات ماضيها ؛ فقطعة الحجر وان تكن قد مرت بها أحداث كما تمر بى الأحداث ، وربما تركت فيها أحداثها آثارا كما تترك أحداثى فى آثارا ، الا اننى « أعرف » ما يحيط بى وما مر فى خبرتى . وقطعة الحجر لا « تعرف » ؛ وسؤالنا الآن هو : ما طبيعة هذه « المعرفة » ؟ ما سبيل الانسان الى اكتسابها ؟ وهل فى وسعه أن يعرف كل شىء أم أن لمعرفته تلك حدودا تقف عندها ولا تجاوزها

فنظرية المعرفة عند الفيلسوف هى رأيه فى تفسير المعرفة أيا ما كانت الحقيقة المعروفة ، فقد تكون الحقيقة المعروفة هى أن هذه الورقة التى أمامى لونها أبيض ، أو أن القاهرة تقع على خط عرض ٣٠ . أو أن شعاع الضوء اذا سقط على سطح مستو لامع فان زاوية سقوطه تساوى زاوية انعكاسه ، أو أن سبعة مضروبة فى ستة تساوى اثنين وأربعين ، لكن هذه الحقائق على اختلافها وتنوعها ، كلها تشترك فى كونها أجزاء مما أعرف ، أو مما يعرف سواى ، فماذا يحدث فى كل هذه الحالات على السواء بحيث يجعلها جميعا أجزاء من مجموعة واحدة هى مجموعة معارفى ؟ ما هى العناصر والشروط التى تتوافر فى كل حالة من هذه الحالات التى أقول عن نفسى فيها أننى « أعرفه » كذا أو كيت ،

تدق ، ولما كان فى مستطاعها أن تستعيد شيئا من خبرات ماضيها ، فقطعة الحجر وان تكن قد مرت بها أحداث كما تمر بى الأحداث ، وربما تركت فيها أحداثها آثارا كما تترك أحداثى فى آثارا ، الا اننى « أعرف » ما يحيط بى وما مر فى خبرتى . وقطعة الحجر لا « تعرف » ، وسؤالنا الآن هو : ما طبيعة هذه « المعرفة » ؟ ما سبيل الانسان الى اكتسابها ؟ وهل فى وسعه أن يعرف كل شىء أم أن لمعرفته تلك حدودا تقف عندها ولا تجاوزها

فنظرية المعرفة عند الفيلسوف هى رأيه فى تفسير المعرفة أيا ما كانت الحقيقة المعروفة ، فقد تكون الحقيقة المعروفة هى أن هذه الورقة التى أمامى لونها أبيض ، أو أن القاهرة تقع على خط عرض ٣٠ . أو أن شعاع الضوء اذا سقط على سطح مستو لامع فان زاوية سقوطه تساوى زاوية انعكاسه ، أو أن سبعة مضروبة فى ستة تساوى اثنين وأربعين ، لكن هذه الحقائق على اختلافها وتنوعها ، كلها تشترك فى كونها أجزاء مما أعرف ، أو مما يعرف سواى ، فماذا يحدث فى كل هذه الحالات على السواء بحيث يجعلها جميعا أجزاء من مجموعة واحدة هى مجموعة معارفى ؟ ما هى العناصر والشروط التى تتوافر فى كل حالة من هذه الحالات التى أقول عن نفسى فيها أننى « أعرفه » كذا أو كيت ،

بغض النظر عن نوع الحقيقة الجزئيــة التى أعرفها فى هــذه الحالة أو تلك ، وان كانت « المعرفة » فى كل حالاتها هى علاقة تقوم بين الانسان الذى يعرف والشيء المعروف . فما تحليل هذه العلاقة وما تحديدها ؟ ماذا يصلنى بهذه الورقة التى أمامى حين أقول اننى « أعرف » انها ورقة بيضاء ، ماذا حدث خارجى وماذا حدث داخلى بحيث عرفت عن الورقة البيضاء ما عرفت ، اننى اذا حددت العلاقة القائمة بينى وبين الورقة البيضـــاء حين أعرف عنها أنها ورقة بيضاء . فربما أكون بذلك قد انتهيت الى تحديد العلاقة التى تقوم بين الشخص العارف والشيء المعروف كائنا من كان ذلك الشخص كائنا ماكان هذا الشيء . أو ربما وجدت أن نوع العلاقة القائمة بين العارف والمعروف يختلف باختلاف أنواع المعرفة . فقد تكون هذه العلاقة فى حالة معرفتى لحقيقــة رياضـــية مختلفة عن العلاقة فى حالة معرفتى لحقيقــة طبيعية . فمن ذا يكشف لنا عن هذا كله ، هو الفيلسوف حين يجعل « المعرفة » موضوع بحثه ..

وطبيعى أن يختلف الفلاسفة فى الرأى عندما يدلون بآرائهم فى طبيعة « المعرفة » ومصدرها وحدودها . وسنحاول فيما يلى من صفحات أن نوجز لك أهم المشكلات التى تنشـــأ عند النظر فى

تحليل « المعرفة » وتفسيرها ، وأهم الاتجاهات الفكرية ازاء تلك المشكلات •

وأهم المسائل التى يحاول الفيلسوف أن يعالجها فى مشكلة المعرفة ، يمكن حصرها فى هذه الأسئلة الثلاثة :

١ — ماطبيعة المعرفة بصفة عامة ، بغض النظر عن نوع الحقيقة المعروفة ؟

٢ — ماهو المصدر الذى يستقى منه الانسان معرفته ؟

٣ — هل فى مستطاع الانسان أن يتناول بمعرفته كل شىء بغير تحديد ، أم أن لوسعه حدودا ؟

وسنفرد لكل من هذه الأسئلة الثلاثة بابا نتتبع فيه الاجابات المختلفة التى أجاب بها الفلاسفة عن السؤال كل حسب اتجاهه ومذهبه •

الباب الأول

طبيعة المعرفة

الفصل الأول

طبيعة المعرفة عند الواقعيين

(ا) الواقعية الساذجة :

السؤال المطروح أمامنا الآن هو هذا : ما هى المعرفة ؟ ما تحليل الموقف الذى أقول فيه اننى « أعرف » كذا وكذا ؟ وعن هذا السؤال يجيب الانسان المثقف العادى ــ مسوقا الى جوابه بادراكه الفطرى ــ قائلا : « المعرفة » هى « صورة » لما يجرى فى العالم من وقائع وأحداث . فالحقائق الخارجية هى بمثابة الأصل ، ومعرفتى اياها بمثابة الصورة ، فاذا نظرت الى مكتبى هذا وقلت عنه انه مستطيل السطح أو انه بنى اللون ، فذلك لأن هناك خارج نفسى شكلا مستطيلا ولونا بنيا لا دخل لى فى حدوثهما ، وكل مافعلته ازاءهما هو أننى نظرت اليهما « فعرفتهما »

بمعنى انهما قد « ارتسما » فى ذهنى كما هما فى عالم الواقع

على هذا الأساس فى فهم الأشياء وما يحدث لها يقوم التفاهم فى الحياة العملية . مما أدى ببعض الفلاسفة أنفسهم أن يفهموا « المعرفة » على الأساس نفسه . فيجعلوها « تصويرا » لما يقع بغير حذف أو اضافة . فلا فرق بينى حين أنظر الى مكتبى البنى المستطيل وبين آلة التصوير ، كلانا يقوم بعملية واحدة : وهى أن يلتقط صورة يكون بينها وبين أصلها شبه تام ، وكلما ازددت دقة فى الملاحظة كنت كآلة التصوير حين تزداد دقة ، اذ فى كلتا الحالتين تكون الصورة المأخوذة عن الشىء المرسوم دقيقة الشبه بأصلها . ومعنى التشابه هنا هو أن يكون لكل جزء من تفصيلات الشىء المرسوم جزء يقابله فى الصورة .

ولو عبر الانسان عن معرفته بشىء ما فى عبارة كلامية ، كانت هذه العبارة وصفا كاملا للشىء اذا ما اشتملت على ألفاظ بعدد ما فى الشىء من عناصر وأجزاء ، مضافا اليها ألفاظ أخرى تصور العلاقات الكائنة بين تلك العناصر والأجزاء . خذ مثلا لذلك هذا المصباح المضىء على مكتبى . فانى اذ أقول – بعد أن أنظر اليه – اننى « أعرف » أن على مكتبى مصباحا مضيئا . فانما أعنى بذلك أن قد ارتسمت فى ذهنى صورة تطابق الشىء الواقع ، وأستطيع

التعبير عن هذه الصورة بعبارة كلامية تجيء وصفا لما أعرفه فأقول : « مصباح مضيء على مكتبي » فتكون كلمة « مصباح » مشيرة الى المصباح . وكلمة « مضيء » مشيرة الى الضوء المنبعث منه . وكلمة « مكتبي » مشيرة الى المكتب الذى أمامى . وأما كلمة « على » فتشير الى العلاقة الكائنة بين المصباح المضيء والمكتب . هذه العبارة الوصفية اذن هى الا وضع لفظى للصورة الذهنية التى التقطتها بعينى . وهى فى الوقت نفسه عبارة صادقة لما بين أجزائها وأجزاء الشيء الخارجى من تقابل . ومعنى ذلك أن هذه العبارة تصف ما فى ذهنى وما فى الخارج على حد سواء ، فهى تصدق على فكرتى وعلى الشيء الواقع فى آن واحد . واذن ففكرتى لابد أن تكون صورة للشيء الواقع ، فيها ما فى الشيء من أجزاء وعلاقات .

ويترتب على هذا الرأى فى « المعرفة » نتيجة ، هى أيضا مما يسلم به الانسان العادى تسليما لايجد فيه مشقة ولا عسرا . لأنها كذلك مما يهدى اليه الادراك الفطرى . وهى أن العالم الخارجى موجود بغض النظر عن وجودى ، اذ هوموجود مستقلاعن معرفتى اياه ، فالمصباح المضيء على مكتبى قائم هناك سواء اتجهت اليه ببصرى لأراه أو أقفلت عينى بحيث لا تراه ، فالأمر ها هنا هو

بذاته الأمر فى آلة التصوير وما تصوره ، فالشىء المصور موجود سواء اعترضته آلة التصوير لتلتقط صورته أو لم تعترضه ؛ بعبارة أخرى : لايتوقف وجود الشىء على كونى أعرفه . وان أحدثت هذه المعرفة تغيرا ما ، فالتغير انما يطرأ على الشخص العارف لاعلى الشىء المعروف ، اذ يصبح ذلك الشخص بعد معرفته تلك عالما بما كان يجهله قبلها ، فاذا لم أكن قد رأيت معابد الأقصر قبل الآن ، ثم ذهبت اليها ورأيتها ، فليست معابد الأقصر هى التى حدث لها التغير ، انما هو أنا الذى علم بعد جهل فتغير بهذا العلم الجديد كثيرا أو قليلا .

ومما يؤيد هذه النتيجة — ان كانت بحاجة الى تأييد — أن ادراكى للشىء الخارجى لايتوقف على ارادتى ؛ فليس فى وسعى — مثلا — أن أنظر الى المصباح المضىء الذى أمامى الآن وأقول : اننى مصمم على ألا أراه ، لأن رؤيتى له ستتم رغم أنفى ، رضيت بذلك أو لم أرض ، مادمت قد اتجهت بنظرى اليه ؛ فذلك دليل على أن وجود المصباح مستقل عن وجودى ومستقل عن ادراكى له أو عدم ادراكى ، يفرض نفسه على فرضا مادمت قد هيأت لنفسى وسائل ادراكه ؛ لكن قارن ذلك بالحالة التى أخلق لنفسى فيها صورة

خيالية ؛ كأن أتصور جبلا من ذهب ، فها هنا يتم تكوين الصورة بارادتى ، ان شئت كونتها وان شئت انصرفت عن تكوينها ؛ ذلك لأن جبل الذهب ليس موجودا حقيقيا من موجودات الواقع . واذن فعالم الواقع — على خلاف الصور المتخيلة — ذو وجود مستقل عنى ، ومعرفتى اياه هى تصوير له لا أكثر ولا أقل .

والنتيجة الثانية التى تترتب على هذا الرأى فى « المعرفة » هى أن العالم قوامه كثرة من أشياء ، وليس هو بالحقيقة الواحدة التى تخلو من التعدد ، فمادام العالم كما أعرفه مؤلفا من كائنات شتى : أشجار وأنهار وأحجار وأجرام فى السماء وأفراد من انسان وحيوان على الأرض ، ثم مادام هذا الذى أعرفه عن العالم هو صورة له ، اذن فالعالم فى حقيقته هو هذه الكثرة فى الأشياء والوقائع والحوادث التى قد تتصل حينا وتنفصل حينا ؛ واذا كانت هذه هى حقيقة الأمر فيه ، كان خير سبيل الى معرفته أدق معرفة هو تحليله الى مقوماته ومكوناته ، فحلل الطبيعة الى عناصرها ، وانظر الى هذه العناصر كيف تختلف وكيف تأتلف ، ينكشف لك المستتر عن سرها الدفين ، حللها تظهر لك الأشياء ذرات هى لب الحقيقة وصميمها ، فكأنما نحن بهذا نقول ان حقيقة العالم هى

ما يظهر لنا منها ، على شرط أن يكون الناظرون هم أولئك الذين زودوا أنفسهم بأدق آلات النظر ، أى هم العلماء .

وعند هذه النقطة الأخيرة بعينها يبدأ الاعتراض على مذهب الواقعية الساذجة التى تجعل « المعرفة » تصويرا ذهنيا للشيء المعروف . فالاعتراض الأول على ذلك هو هذا . من من الناس تكون الصورة الذهنية التى عنده عن الشيء هى الفكرة الصحيحة عن ذلك الشيء . أهو الانسان العادى بحواسه المجردة أم العالم بمجاهيره ؟ اننى أنظر الى سطح هذه المنضدة التى أمامى بعين مجردة فأراه أملس . حتى اذا ما نظرت اليه بمجهر العالم رأيت فيه ما هو أشبه بالوديان والجبال . لأن أليافه الخشبية ليست فى حقيقتها التى تظهر تحت المجهر مستوية ملساء كما بدت للعين العارية ؛ وأنظر الى القمر بالعين المجردة فاذا هو قرص مستو ؛ ثم أنظر اليه بالمنظار المقرب فاذا سطحه كسطح الأرض من وعورة . فأى المعرفتين هى الصواب ؟ ستقول ان الصواب هو — بالبداهة — ما يبدو تحت المجهر أو ما يبدو بالمنظار المقرب : لكن ذلك المجهر وهذا المنظار قد يجيء ما هو أدق منهما . وعندئذ تزداد وعورة القمر ، وعندئذ أيضا نعلم أن ما كنا ظنناه حقيقة المنضدة والقمر قد تبين أنه لم يكن الحقيقة كلها : وهكذا ؛ ثم تزداد الحال سوءا

حين يجيئنا عالم الطبيعة الحديث فينبئنا بأن هذه المنضدة التى أراها خشبا صلبا ، هى فى الواقع مجموعة كبيرة من كهارب موجبة وكهارب سالبة . وأن هذه الكهارب فى حركة وتغير . واذن فليست المنضدة على الصلابة التى أحسها بأصابعى ولا هى على السكون الذى يظنه فكرى . فالخلاصة التى أنتهى اليها من ذلك هى أن الصورة الذهنية التى أكونها لنفسى عنـــد رؤيتى لشىء ما ليست هى بالمعرفة الصواب عن حقيقة ذلك الشىء . وبالتالى لا تكون الواقعية الساذجة قد أصابت الرأى حين قالت ان الفـــكرة التى أكونها بحواسى عن الشىء الذى أدركه هى صورة مطابقة للشىء نفسه . وأن المعرفة بوجه عام هى صورة العالم الخارجى فى رأس الانسان العارف .

ويتصل بالاعتراض الذى أسلفناه اعتراض آخر : وهو أنه لو كانت معرفتى بشىء ما صورة لذلك الشىء ، للزم أن تدوم تلك المعرفة على حالة واحدة مادام الشىء المعروف، هو هو : محتفظا بذاتيته ؛ مثال ذلك أنه لو كانت معرفتى لهذه المنضدة التى أمامى صورة تطابق المنضدة . لتحتم أن تظل الصورة على حالة واحدة مهماتغيرت وجهةنظرى الى المنضدة . مادامت المنضدة — وهى الشىء المصور — محتفظة بذاتيتها ؛ لكنى ألاحظ أن ادراكى للمنضدة يتغير

كلما غيرت موضعى منها ، فاستطالة سطحها لا تظل على صورة واحدة بل تختلف باختلاف الزاوية التى أنظر منها ، وان شئت فانظر الى الرسوم المختلفة التى يرسمها عشرة أشخاص جلسوا حول المنضدة ليرسمها كل منهم كما يراها ، فعندئذ تجد شكل السطح قد تغير من رسم الى رسم ، فلو نظرت الى السطح من أعلى بزاوية قائمة رأيته مستطيلا ، وان نظرت اليه وأنت جالس الى جانبه هنا أو هناك ، قريبا أو بعيدا ، وجدته متوازى أضلاع تختلف درجات زواياه باختلاف وضعك وهكذا ، وقل هذا فى لون المنضدة ، اذ قد يخيل اليك للوهلة الأولى أن لونها بنى فى جميع أجزائها على السواء ، لكن أمعن النظر — كما يمعنه رسام يريد أن يرسم المنضدة رسما ملونا كما يراها — تجد لمعات الضوء فى أجزائها مختلفة ، وباختلافها تختلف درجات اللون اختلافا بعيدا ، حتى اذا ماحبست عنها الضوء جملة واحدة امتنع لونها ، واذن فللمنضدة من حيث شكلها ولونها صور مختلفات ، فأى هذه الصور هو المعرفة الصحيحة التى تطابق الشىء المعروف ؟ أم أن المنضدة فى حقيقتها هى جملة هذه الحالات المختلفة ، وعندئذ لا تكون المعرفة بها متشابهة عند مجموعة المشاهدين لها ، بل لا تكون المعرفة بها

متشابهة عند الفرد الواحد فى لحظاته الزمنية المختلفة وفى مواضعه المختلفة بالنسبة اليها ؟

واذا سلمنا بأن صفات الشىء تتغير بالنسبة لتغير موضعى منه ووجهة نظرى اليه . فهل ينطبق هذا القول على كل صفاته بغير استثناء . أم ينطبق على بعضها دون بعضها الآخر ؟ هاتان برتقالتان ، لهما صفات من لون واستدارة وغير ذلك : فلو كان لونهما يتغير بتغير الضوء الساقط عليهما ، فهل تتغير درجة الاستدارة كذلك بتغير موقفى منهما أم أنهما تبدوان مستديرتين على صورة معينة دائمة مهما تغير وضعى ؟ ثم هل هناك من الظروف ما يغير من حقيقة كونهما اثنتين من حيث العـــدد ؟ الظاهر أن الصفات ليست كلها سواء من حيث تغيرها تبعا لطريقة ادراكى لها : وأن منها ما يتغير ومنها ما يدوم على حاله . واذا كان ذلك كذلك فلا أستطيع القول بأن معرفتى للشىء عبارة عن صورة مطابقة لحقيقته فى الواقع ، بل ينبغى أن أفرق بين صفات ذلك الشىء ، فأقول ان معرفتى لهذه الصفة المعينة منه (كمعرفتى باللون مثلا) لا تطابق الواقع كما هو انما تتغير بطريقة ادراكى لها ، وأما معرفتى لتلك الصفة المعينة منه فتطابق الواقع كما هو ولا تتغير بتغير الشخص المدرك •

وهذه التفرقة ان هى الا تمحيص ونقد لنظريه الواقعية الساذجة

فى المعرفة ، واذن فهذه النظرية بحاجة الى تعديل يزيد من دقتها .

(ب) الواقعية النقدية :

ان أول ما يلفت النظر فى رأى الواقعية الساذجة من أن المعرفة صورة للواقع ، هو أن العقل يصبح بهذا الرأى لوحة قابلة لافاعلية فيه ، كأنه اللوحة فى آلة التصوير تأتيها أشعة الضوء من الخارج فترتسم عليها كما أتتها بغير تحوير . لكن تعال معى نحلل أمثلة من معارفنا ، وسيتبين لنا فى جلاء أن الأمر ليس كذلك ؛ وأننا وان نكن قد تلقينا من الخارج مادة خامة فاننا نتناولها فى الداخل بالتأليف والتركيب بحيث ينتج لنا من ذلك تكوينات عقلية هى أساسية فى معرفتنا ؛ ومع ذلك فلا تطابق بينها وبين عالم الأشياء .

فأنت تعرف ما «البرتقالة» مثلا ، بحيث اذا عرضت لك برتقالة عرفت أنها برتقالة على أساس الصورة العقلية التى تحملها معك جزءا من معرفتك ، فمم تتكون فكرة البرتقالة التى تحملها فى رأسك ؟ لقد رأيت فى خبرتك برتقالات كثيرة . ليست كلها سواء ، فاللون فيها على شيء من الاختلاف . والاستدارة فيها على شيء من التفاوت ، والطعم فيها على كثير من التباين . وهكذا . لكنها على مابينها من اختلاف فى بعض التفصيلات ، تشترك كلها فى صفات

بحيث يستحيل أن تكون هنالك برتقالة الا وقد اتصفت بتلك الصفات ــ هذه الصفات المشتركة هي التي تجمع بعضها الى بعض في رأسك . وهي التي تتكون منها معرفتك بالبرتقالة ؛ ولكن لاحظ أن هذه « البرتقالة العامة » التي رسمت لها صورة في ذهنك تختلف عن أية برتقالة تصادفك في العالم الواقع . لأنك عندما ركبت صورة « البرتقالة العامة » كنت قد طرحت من حسابك بعض التفصيلات التي تختلف فيها برتقالات الواقع التي عرضت لك في خبرتك . واذن فهذه الصورة العامة التي لديك . والتي هي في الحقيقة معرفتك بالبرتقالة . ليست صورة مطابقة تمام المطابقة لأفراد البرتقال في الواقع . وحسبنا هذا المثل الواحد لنعلم أن الواقعية الساذجة قد أخطأت حين قالت ان معرفتنا هي صورة مطابقة للشيء المعروف . ولنعلم كذلك أن الأمر يحتاج الى تحليل ، وليس هو بالبساطة التي أخذته بها الواقعية الساذجة . وذلك ما فعله بعض الفلاسفة حين تناولوا نظرية المعرفة بالبحث الدقيق ، نسوق لك منهم مثالا « جون لوك » (١)

اذا ألقيت على « لوك » السؤال المطروح أمامنا الآن ، وهو :

---

(١) John locke فيلسوف انجليزى عاش بين عامي ١٦٣٢ ــ ١٧٠٤

ما المعرفة فى طبيعتها ؟ ماذا أعنى على وجـه الدقة حين أنظر الى برتقالة ـ مثلا ـ و أقول اننى « أعرف » أن هذه برتقاله ؟ اذا كانت معرفتى هذه بالبرتقالة هى عـلاقة قائمـة بينى وبين شيء أدركه ، فما نوع هذه العلاقة ؟ أهى علاقة التطابق التى تقوم بين الصورة والشيء المصور كما يقول أنصار الواقعية الساذجة ؟

لا ، ليست هى علاقة التطابق التام الشامل ـ هكذا يجيبك « لوك » عن سؤالك ؛ ذلك أن صفات البرتقالة ليست كلها على درجة سواء ، بحيث تكون معرفتك اياها من نوع واحد وطبيعـة واحدة ، فلو أحصيت صـفات البرتقالة : شكلها الكرى ، ولونها الأصفر ، وطعمها الخ ، وجدت أن هذه الصـفات تقع فى قسمين مختلفين ، فبعضها متصل بالبرتقالة اتصالا يستحيل انفصاله ، وأما بعضها الآخر فليس فى الحقيقة قائما فى البرتقـالة ذاتها ، بل نشأ حين اتصلت البرتقالة بحاسة من حواسك ؛ ويطلق « لوك » على النوع الأول اسم « الصـفات الأولية » وعلى النوع الثانى اسم « الصفات الثانوية » .

فشكل البرتقالة الكرى جزء لايتجزأ من البرتقالة كما هى فى الواقع ، فهى كرية سواء رأيتها بعينيك أو لم ترها ، لمستها بأصابعك أو لم تمسها ، واذن فاذا عرفت عنها أنها كرية الشكل ، فهـذا

الجانب من معرفتى مطابق لحقيقة الشيء كما هى خارج نفسى ؛ ولا دخل لى فى تكوين هذا الشكل أو احداثه ؛ انما أتلقاه كما هو ــ وهكذا قل فى درجة صلابتها وفى امتدادها وفى حركتها أو سكونها وفى عددها . كل هذه صفات للبرتقالة، اذا عرفتها ،كانت «معرفتى» مطابقة للأصل الذى فى الخارج .

لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لبعض صفات أخرى كاللون والصوت والطعم . وهى التى أسماها « لوك » بالصفات الثانوية ، خذ اللون مثلا ، فأنت اذ تصف البرتقالة بأنها صفراء ؛ فان لونها هذا ليس فيها على نفس الصورة التى تراه فيها ، فالذى ينبعث من البرتقالة ليلتقى بعينيك هو موجات ضوئية ذات طول معين ، ولا تتحول هذه الموجات الضوئية الى اللون الأصفر كما تعرفه الا بعد أن تلتقى بعينيك وتنتقل عن طريق أعصابك الى المخ ؛ أما الموجات الضوئية نفسها التى انتقلت من البرتقالة اليك فليست صفراء . ولو كانت صفراء فى ذاتها لرأيت خطوطا صفراء ممتدة من البرتقالة الى عينيك ؛ لكن المسافة التى بينكما لا تكون ذات لون على الرغم من أن موجات الضوء المنبعثة من البرتقالة تنتقل خلالها . ومعنى ذلك كله هو أن اللون الأصفر قد تم تكوينه داخل جسمك على أساس الأشعة الضوئية التى جاءتك من الخارج ؛واذن

فليس اللون الذى « تعرفه » عن البرتقالة مطابقا لما هو موجود فيها .

وقل هـذا بعينه فى الصوت . فهذه الدقات التى أسمعها الآن آتيـة الى من الساعة . انمـا كانت موجات هوائيه قبل أن تطرق أذنى . ولم تتحول تلك الموجات الى صوت مسموع الا داخـل جسمى . أو بعبارة أخرى : لولا أن فى العالم آذانا تسـمع لكان العالم صامتا لا صوت فيه . كما أنه لولا أن فى العـالم عيـونا ترى لكان العـالم بغير لون . وكذلك قل فى الطعم . فحلاوة الشيء أو مرارته لا تتكون الا حين يلتقى بلسان الطاعم . أما قبل ذلك فلا حـلاوة ولا مرارة . وحسبك أن تذكر أن الشىء الواحد قد يتغير طعمه بالنسبة اليك حسب حالاتك المختلفة من صـحة أو مرض ، وبالطبـع ليس الشىء هو الذى تغير بل هو أنت . فتغير الطعم نتيجة للتغير الذى طرأ عليك .

ففى اللون والصوت والطعم لا تكون معرفتنا صورة للواقع ، انمـا هى صـورة محوزة ؛ فكل مايجىء الينا من الشىء الخارجى مؤثرات خاصة ؛ ثم تحدث هذه المؤثرات فينا آثارا لا شبه بينها وبين المؤثر . مثل ذلك مثل الشمس تبعث حرارتها الى قطعة الشمع فتذيبها ؛ فلا يكون الأثر الذى هو السـيولة الحادثة فى الشمع

شبيها بالمؤثر الذى هو قرص الشمس . ولو كانت قطعة الشمع لتتكلم لقالت عن السيولة التى تحدث فيها انها الشمس . ولظنت أن الصورة التى حدثت ، وهى السيولة ، شبيهة بالشىء المحدث وهو الشمس .

الصفات الأولية والصفات الثانوية كلتاهما تجىء الينا من الشىء الخارجى عن طريق حواسنا ، لكن الأولى صورة مطابقة للواقع وأما الثانية فيتم تكوينها داخلنا بحيث لا تكون صورة مطابقة للواقع وان تكن دالة عليه . ومن مجموعة المحصول الذى أحصله من هذه الصفات وتلك يأخذ عقلى فى تركيب الأفكار ، كأن يجمع اللون الذى يأتيه من البرتقالة الى طعمها وشكلها وملمسها وصوتها اذ تتدحرج على الأرض . يجمع هذه الأشتات التى ذهبت اليه من طرق مختلفة . فهذه الصفة جاءت من العين وتلك من الأذن وثالثة من الأنف ورابعة من الأصابع وهكذا ، يجمع العقل هذه الأشتات فى صورة واحدة على لوحته . فتكون هى فكرة البرتقالة عنده . حتى اذا ما اجتمعت لديه صور عدة لعدد من برتقالات قارن بينها واستخرج منها « صورة عامة » تنطبق على أية برتقالة وان تكن مختلفة بعض الشىء عن كل برتقالة على حدة . واذن فالصورة العامة التى أعبر عنها بكلمة كلية : هى

فكرة مركبة من مجموعة احساسات ، غير أن التركيبة فى النهاية لا تطابق الواقع وان تكن دالة عليه . ومثل هذه المدركات الكلية التى يكونها الانسان ، مثل شجرة ومنزل وكتاب وانسان ونهر الخ، هى — فى رأى « لوك » — أفكار مركبة قوامها صفات عرضية تأتى عن طريق الحواس أشتاتا . ثم يركبها العقل بفاعليته .

لكن علام يركب العقل هذه الصفات العرضية للشىء ؟ كيف — مثلا يضم لون البرتقالة الى شكلها وطعمها ورائحتها وصلابتها لتتكون له بذلك صورة مؤتلفة لشىء واحد ؟ هل يلف العقل هذه الصفات بعضها على بعض بغير محور يديرها حوله ؟ كلا ، بل لابد من افتراض وجود عنصر تتعلق به هذه الصفات ، والا كانت صفات بغير شىء تصفه ، وهذا العنصر الذى تنتمى اليه الصفات العرضية من لون وطعم ورائحة وشكل الخ هو « جوهر » الشىء أو كنهه ولبابه ، ألا ترانا نقول : « البرتقالة » صفراء ، و « البرتقالة » كرية ، و«البرتقالة» طعمها كذا ورائحتها كيت ؟ ثم ألا يدل هذا على أننا ننسب هذه الصفات كلها الى شىء محورى جوهرى هو الذى يكون « البرتقالة » فى ذاتها وحقيقتها ، وهو الذى يتصف بهذا اللون أو ذاك وبهذا الشكل أو ذاك ؟ اذن فهذا نوع آخر من معارفنا عن الأشياء ، فالى جانب

« أعراض الشيء » المتغيرة من لون وطعم ورائحة وشكل نعرف « جوهره » الثابت الذى يجعله هو ما هو .

وبعد أن تتركب فى أذهاننا صور للاشياء ، لكل شيء جوهره وأعراضه ، فهذه منضدة وهذا مصباح وهذه ورقة وذلك قلم الخ ، لا تظل هذه الصور فى الذهن فرادى متفرقات لا شأن للواحدة بالأخرى ، بل ترتبط الصور الذهنية ، أو قل ترتبط معارفنا عن الأشياء بروابط وعلاقات ، فشيئان يرتبطان بعلاقة السببية ، وشيئان يرتبطان بعلاقة التجاور ، وشيئان يرتبطان يكون الواحد منهما حدث قبل الآخر فى الزمن أو بعده وهكذا ، وبهذا تنشأ مجموعة ثالثة من معارفنا ، وهى العلاقات التى تربط أفكارنا عن الأشياء بعضها ببعض .

هكذا يحلل جون لوك معرفة الانسان الى أفكار بسيطة هى أحاسيسنا التى تأتى عن طريق حاسة واحدة كاللون حين يأتى عن طريق البصر ، أو تأتى عن طريق حاستين كالشكل حين يأتى عن طريق البصر واللمس معاً ؛ ثم الى أفكار مركبة يركبها العقل بفاعليته من تلك الأفكار البسيطة ، وهذه الأفكار المركبة اما أن تكون فكرة عن الشيء فى صفاته العارضة أو فكرة عن الشيء فى جوهره الثابت أو فكرة عن العلاقات التى تربط شيئا بشيء ،

وهذه المعرفة على اختلاف أنواعها من بسيطة ومركبة منها مايكون صورة مطابقة للواقع ، ومنها ما لا يكون بينه وبين الواقع شبه وان يكن دالا عليه ؛ وتلك هى الواقعية النقدية التى تجعل الواقع مصدر معلوماتنا ؛ لكنها لاتتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحدا ، كأنها كلها من طبيعة واحدة ؛ بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه فى أجزائها وماذا يختلف ؛ وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبيهه وماذا لا يصورها .

الفصل الثانى

طبيعة المعرفة عند البراجماتيين

عندما أراد أنصار المذهب الواقعى بقسميه أن يجيبوا عن السؤال الذى طرحناه عن المعرفة وهو : « ما طبيعة المعرفة » ؛ كان مدار البحث عندهم ــ كما رأيت ــ هو النظر فيما اذا كانت الفكرة من أفكارنا صورة مطابقة للشيء الخارجى التى تشير اليه تلك الفكرة ، أو غير مطابقة ، ومتى يكون بين الفكرة والشيء الخارجى تطابق ومتى لايكون . فكأنهم بذلك يريدون أن يقولوا ان طبيعة المعرفة هى تصوير للواقع . بحيث تكون الصورة تامة الشبه بمصورها أحيانا ، ولا تكون كذلك أحيانا أخرى : فأنت « تعرف » ــ بناء على مذهب الواقعيين فى المعرفة ــ بمقدار ما فى رأسك من صور عن أشياء العالم ووقائعه .

لكنك قد تحمل فى رأسك صورا لكائنات العالم بأسره دون أن يؤدى بك هذا الى عمل تعمله . أى أن المعرفة على مذهب الواقعيين لا تتضمن سلوكا معينا يقوم به الشخص العارف . فما

دام العقل عندهم مرآة تنطبع عليهـا آثار الأشـياء الخارجية ، وبمقدار ما يتزاحم فى المرآة من صور ، تزداد خبرات الشخص ومعارفه ، اذن فأمر الشخص العارف كأمر المرآة التى تتلقى صور الأشياء فلا تحركها تلك الصور خطوة الى يمين أو يسار ؛ ومن هنا كان الفلاسفة يفرقون بين الفكر والعمل ، فيقولون ان رجل الفكر قد لايكون رجلا عمليا ، ورجل العمل قد لايكون صاحب فكر ، ايمانا منهم بأن المعرفة شيء لايستدعى بالضرورة سلوكا معينا فى الحياة العملية .

وجاء المذهب البراجماتى — أو المذهب العملى — فى عصرنا الحديث ، فغير النظرة الى طبيعة المعرفة بحيث لم يجعلهـا مجرد تصوير لعالم الواقع كما ظن الواقعيون ، بل جعلها أداة للسلوك العملى ، أى أن الفـكرة من أفكارنا هى بمثـابة خطـة يمكن الاهتداء بها فى القيام بعمل معين ، والفكرة التى لاتهدى الى عمل يمكن أداؤه ليست فكرة ، بل ليست شيئا على الاطلاق ، الا أن تكون وهما فى رأس صاحبها .

لو وقفت عند مفترق الطرق ورأيت النور الأحمر فى مصباح المرور ، ثم قلت : انى « أعرف » أن هـذا اللون أحمر فما معنى « معرفتى » هذه ؟ أجابك الواقعيون بأن معناها هو أن فى رأسك

صورة للواقع ـ سواء كانت صورة مطابقة للواقع أو غير مطابقة ـ أما البراجماتى فيقول انها لا تكون « معرفة » الا اذا هدتك الى السلوك الذى تسلكه عند رؤيتك للنور الأحمر ، فتعرف الى أى اتجاه يجوز السير وفى أى اتجاه لا يجوز ، أما مجرد ارتسام صورة لون أحمر على صفحة ذهنك فليس « معرفة » فى قليل أو كثير ، وهكذا تكون الفكرة فكرة اذا كان فيها ما يدل على نوع السلوك الناجح ٠

ولماذا تشذ « المعرفة » عن سائر وظائف الانسان العضوية ؟ ان كل هذه الوظائف انما أريد لها حفظ البقاء ، فالهضم والتنفس ودورة الدم وما الى ذلك كلها وسائل لبقاء الكائن الحى حيا ، فردا كان أو نوعا ؛ فكيف لا تكون هذه الوظيفة البشرية الهامة ، وظيفة « معرفة » الانسان لما يحيط به هى الأخرى أداة تطورية بيولوجية يراد بها أن يحتفظ الانسان ببقائه ، وهو انما يحتفظ ببقائه بنوع السلوك الذى يسلكه فينجح به فى بيئته ، وقد كانت « المعرفة » تفقد كل قيمتها لو كانت مجرد تصوير العالم على صفحة الذهن دون أن تكون اجراءات سلوكية تؤدى الى حفظ البقاء فى هذا المعترك الذى تنازل فيه الكائنات بعضها بعضا ليبقى منها الصالح للبقاء ويفنى منها غير الصالح ٠

الفكرة التى تحيا فى الذهن ولا تخرج الى عمــل ليست من « المعرفة » بمعناها الصحيح ، ومقياس صواب الفكرة هو رسمها لطريقة انجاز عمل معين ، ولذلك كانت الفكرة الصائبة هى الفكرة النافعة . واذا لم يكن للفكرة المعينة أثر عملى أو نفع فى حيــاة الانسان ، لم تكن جديرة أن تسمى « بمعرفة » : ففكرة الجاذبية مثلا صادقة بمقدار ما هى نافعة نفعا عمليا . فتراني أنظم علاقاتى بالأشياء تنظيما يصون لى حياتى وحاجاتى : فأحمل كوب الماء مثلا وفوهته الى أعلى حتى لا ينسكب المــاء بفعل الجاذبية . وأمشى معتدل القامة خشية السقوط بفعل الجاذبية . وأشــيد مسكنى مستقيم الجدار لئلا ينهار بفعل الجاذبية وهلم جرا . أما اذا فرضنا أن فكرة الجاذبية لا أثر لها فى حيــاتنا العملية قط ، فانها عنــدئذ لا تكون من « المعرفة » فى شىء . اذ ماذا عسانى أن « أعرف » اذا لم أعرف كيف أسلك ازاء العالم الذى أعيش فيه ؟

هل تقول عن الطبيب انه « يعرف » شيئا من علم الطب اذا لم يكن قادرا على ترجمة معرفته الى عمل ناجح ازاء مريضه ؟ وهل تقول عن المهندس الميكانيكى انه « يعرف » شيئا عن عدة السيارة اذا كان عاجزا عن عمل ازاءها حين يصيبها العطب حتى تعود الى الحركة والسير ؟ هل تقول عن نفسك انك « تعرف » الطريق الى

المحطة اذا لم تكن قادرا على رسم خطة للسير بحيث تنتهى بك الى هناك اذا أردت ذلك ؟ وهكذا قل فى كل ضروب المعرفة ، انها لا تكون معرفة الا اذا كانت فى حقيقتها خطة مرسومة لعمل ناجح يؤدى فى عالم الأشياء فيغيره على النحو الذى يجعله أكثر ملاءمة لحياة الانسان ، الفكرة التى لا تساعد صاحبها على تغيير أوضاع الأشياء من حوله تغييرا يؤدى الى ارتياحه ليست من الفكر فى شىء ، انه لا فرق بين الفكر والعمل ، لأن الفكر فى حقيقته وفى طبيعته هو برنامج للعمل .

ومن أكثر الفلاسفة توضيحا لهذا المذهب البراجماتى (أو العملى) فى تفسير المعرفة ، الفيلسوف الأمريكى « وليم جيمس » (1) الذى يعده العالم ممثلا للفلسفة الأمريكية الحديثة ، وأهم ما نهتم له الآن من آرائه نظريته فى معنى الكلام ، لأننا ما دمنا نعبر عن « معرفتنا » فى عبارات كلامية ، فان تحليلنا وتحديدنا لماذا عسى أن يكون معنى العبارة التى نقولها ، هو فى الوقت نفسه تحليل وتحديد لطبيعة ما لدينا من معرفة .

وتستطيع بصفة عامة أن تقول ان طريقة فهمنا الفكرة من

---

(1) William Jame (١٨٤٢ – ١٩١٠)

الأفكار هى أن تتصورما قد ينتج عن هـذه الفكرة من آثار فى خبراتك العملية ، فتكون مجموعة هذه النتائج هى بذاتها معنى الفكرة التى أردنا فهمها ، وأحب لك أن تلاحظ جيدا مقدار النقلة التى انتقلها البراجماتيون بالنسبة الى الواقعيين الذين أسلفنا لك شرح رأيهم ، فقد كان معنى الفكرة من أفكارنا عند هؤلاء الواقعيين هو الشيء الذى فى العالم الخارجى والذى كان أصلا للصورة التى ارتسمت فى الذهن ، أما معنى الفكرة عند البراجماتيين فليس هو « أصلها » بل « نتائجها » ، ليس هو فى البداية التى ابتدأت منها بل فى النهاية التى ستنتهى اليها .

خذ لذلك مثلا قولى « قد نفد المداد من قلمى » فما المعنى الذى تفهمه من هذه العبارة ؟ ما المعرفة التى تحصل منها ؟ يجيب الفيلسوف البراجماتى عن ذلك بقوله اننى لو أحصيت ما أتوقعه من نتائج فى خبرتى العملية لهذه العبارة فقد فهمتها وعرفتها ، فمثلا أتوقع ألا يكتب القلم شيئا لو خططت به على الورق ، وأتوقع أن يجتذب الى داخله قطرات من المداد لو أردت أن أملأه وهكذا . خذ مثلا آخر قولى « قد انطفأت النار فى غليونى » ، فماذا تفهم من هذه العبارة ؟ أفهم العبارة لو عرفت نتائجها ، كأن أعرف، أنى لو استنشقت خلال الغليون لما أحسست تبغا ، ولو وضعت اصبعى

فى انائها لما احترق . وهكذا ، ولنلاحظ أن هـذه النتائج التى أتوقعها فى الخبرة العملية من فكره بعينها : هى هى بذاتها معنى الفـكرة . واذن فالفكرة التى لا أستطيع أن أهتـدى منها الى ما عساه أن يقع فى الخبرة من نتائج ، لا تكون فكرة على الاطلاق ، لأنها عندئذ تكون بغير معنى .

هذه هى النظرية البراجماتية فى معانى الفكار . ومما يترتب على هذه النظرية العملية أننا لو كنـا ازاء فكرتين يبدو عليهما التناقض أو الاختلاف . ثم وجدنا أن كلا منهما من حيث نتائجها العمليـة كزميلتها سواء بسـواء ، حكمنا عليهما بأنهما فكرتان متطابقتان متساويتان . مثال ذلك : افرض أنى قلت لك عن هذه المنضدة ان طولها متر . ثم قال عنها قائل آخر ان طولها ليس مترا بل هو أكثر من متر بمقدار يتعذر قياسـه بآلات القياس المعروفة لنا فان هذين القولين يبدوان مختلفين . لكن حاول أن تفهم معنى كل منهما بتتبع النتائج المرتقبة ، تجـد أنك فى الحالة الأولى وفى الحالة الثانية على حد سواء لن يسعك الا أن تقوم بعملية واحدة ، وهو أن تقيس المنضدة بأدوات القياس المعروفة لتجد طولها مترا ، واذن فالقولان متساويان مهما ظهر فى لفظهما من اختلاف .

وكذلك مما يترتب على هذه النظرية أن أية عبارة تحدثك حديثا لا تكون له نتائج فعلية أو ممكنة فى خبرتك العملية . كانت عبارة بغير معنى . مثال ذلك أن تقول لك ان فى المكان الفلانى كائنا روحانيا لايمكن أن تراه الأبصار وليس هو بذى صوت تسمعه الآذان . ولا رائحة له تشمها الأنوف . ولا تستطيع أن تصدمه بجسم صلب أو تمسه بيديك . فهذا كلام فارغ أجوف ، ليس له معنى . لأنه لايتضمن نتائجه عملية يمكنك أداؤها ازاء هذا الكائن المزعوم .

لكن وليم جيمس يبدى رأيه فى العبارة التى تحدثنا عن وجود الله فيقول انها ذات معنى على أساس نظريته : على الرغم من أننى لن أحس لوجوده احساسا بواحدة من حواسى كالعين أو الأذن أو الأصابع . ذلك لأن هذا الاعتقاد عند الناس له آثاره الكثيرة فى وجهة نظرهم الى الحياة . فهو قد يسبب لهم التفاؤل والأمل وغير ذلك مما يؤثر تأثيرا مباشرا فى طريقة العيش التى يحيونها .

وكذلك من النتائج التى تترتب على النظرية البراجماتية فتجعلها بعيدة الاختلاف عن النظرية الواقعية : ان صدق المعرفة درجات أى أنك قد تجد فكرتين كلتاهما صادق لكن واحدة أصدق من الأخرى لأنها أنجح منها فى مجال السلوك العملى . مع أنه لو كان

رأى الواقعيين فى المعرفة صوابا . أى أنه لو كانت المعرفة هى صورة للواقع ترسم على الذهن . لكانت المعرفة اما صوابا كل الصواب أو خطأ كل الخطأ لأنه لا وسط بين الطرفين . اذ الفكرة عندئذ اما أن تكون صادقة التصوير لما تصوره أو غير صادقة . أما وقد جعلنا معنى الفكرة نتائجها لا أصلها . أعنى أننا قد جعلنا معنى الفكرة نفعها العملى لا مجرد تصويرها للحقيقة تصويرا محايدا قد ينفع وقد لا ينفع . فمن الممكن أن تتفاوت الأفكار فى النفع . وبالتالى تتفاوت فى درجة الصدق .

والخلاصة هى أن المعرفة عند البراجماتيين ليست نسخة من أصل هو الحقيقة الخارجية . بل المعرفة بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا فى حياتنا العملية بحيث نحقق رضى النفس لأكثر عدد ممكن من الناس .

وبالطبع لا تخلو هذه النظرية البراجماتية من أوجه النقص ، فليس من العسير أن تجد أمثلة من معارفنا لا تفسرها هذه النظرية تفسيرا مقبولا . خذ لذلك هذا المثل : اذا قلت لى ان كولمبس قد عبر المحيط الأطلسى سنة ١٤٩٢ . وأردت أن أعرف ان كان قولك هو الصواب . فبناء على النظرية البراجماتية . ينبغى أن ننظر فى نتائج هذا القول لا فى أسبابه. فان وجدتها نتائج تدعى الى السلوك

الناجح كان القول صحيحا ، لكن ما الفرق من حيث النتائج العملية بين من يقــول ذلك ؛ ومن يقول عن رحلة كولمبس انهــا وقعت سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٣ ؟ انه من العسير أن تتبين فرقا فى النتائج، اللهم الا أن القائل بالعبارة الأولى لو كان طالبا فى امتحان فانه يجتاز امتحانه بنجاح على خلاف القائل بالعبارة الثانية أو الثالثة .

اننا لو جعلنا حسن النتائج المترتبة على الفــكرة هو مقياس صدقها ، لوجدنا عبارات مقطوعا ببطــلانها صحيحة على هــذا المقياس ، فمثلا قولنا عن سانتا كلوز انه موجود (ســانتا كلوز شخص خيالى يقال للأطفال فى عيد الميــلاد المسيحى انه يزورهم وهم نيام فيترك لهم هدايا العيد) يكون قولا صحيحا اذا قيس بنتائجه الطيبة على أنفس الأطفال وآبائهم جميعا .

وخذ أيضا هذا المثل : اذا رأيت البرق يلمع فى السماء وتوقعت أن تسمع الرعد بعد ذلك ، ثم سمعته فعلا ، فانك تقول ان توقعك كان صوابا لا لأن اعتقادك بأنك ستسمع صوت الرعد ســينفع أو لاينفع فى حياتك اليومية ، بل هو صواب لأنه اعتقاد مطابق لمــا وقع فى العالم الخارجى لا أكثر ولا أقل ، والظاهر أن كثيرا جــدا من معلوماتنا فى الحياة اليومية الجارية يكون صوابا أو خطأ على الرغم من نفع الصواب فى حياتنا أو عدم نفعه ، فمعرفتى مثلا بأن

فلانا يسكن فى المنزل الفلانى . وأن قطار الاسكندرية يقوم من القاهرة فى الساعة الفلانية وهكذا . تكون معرفة صحيحة أو غير صحيحة لمطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع . وبعد ذلك فقد تكون معرفة نافعة فى حياتى أو غير نافعة . أى أن الصواب والخطأ فى كثير من الأحيان يتقرران قبل تتبع نتائج الفكرة لمعرفة نفعها أو ضررها. ولو كان عامل النفع العملى وحده هو مقياس صواب الفكرة .بل مقياس معناها وقابليتها للفهم كما يقول البراجماتيون . لكان صواب الفكرة من أفكارنا متوقفا الى حد كبير على قانون العقوبات ونوع الحكومة القائمة وأمزجة أصحاب السلطة . فاعتقاد ساكن الروسيا بالشيوعية يكون صوابا حتما واعتقاده بالديمقراطية يكون خطأ حتما . على حين يكون اعتقاد ساكن الولايات المتحدة بالديمقراطية صوابا واعتقاده بالشيوعية يكون خطأ . لأنه ان كان مدار الصواب على النتائج فساكن الروسيا اذا اعتقد فى الديمقراطية وضع فى السجن . وكذلك يضطهد فى أمريكا من يعتقد فى النظام الشيوعى . وهكذا يتغير الصواب بتغير الظروف السياسية ان أخذنا بوجهة نظر البراجماتيين على اطلاقها .

الفصل الثالث

طبيعة المعرفة عند المثاليين

الواقعية والبراجماتية كلتاهما — كما رأيت — تفسر طبيعة المعرفة بالاستناد الى شيء واقع خارج العقل . على اختلاف بينهما فى نوع العلاقة التى تقوم بين العقل العارف والشيء المعروف ، فبينما يجعلها الواقعيون علاقة الصورة بأصلها، يجعلها البراجماتيون علاقة سلوكية . أى يجعلون المعرفة — أيا كان نوعها — خطة يتبعها الشخص العارف فى سلوكه وفى معالجته للأشياء الخارجية .

لكننا الآن ازاء مذهب يختلف عن الواقعيه والبراجماتية معا اختلافا يتناول الاساس ، فلئن اعترف هذان المذهبان بوجود عالم خارجى من أشياء ، وجودا مستقلا عن الانسان : بحيث يظل موجودا سواء وجد فيه الانسان الذى يعرفه أو لم يوجد ، ترى المذهب المثالى — الذى نحن الآن بصدد عرضه فيما يختص بطبيعة المعرفة — لايعترف بوجود شيء خارج العقل : فلا وجود الا لما يدركه عقل ما ، وما ليس يدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجودا ،

واذن فمعرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة . وبذلك يكون جواب السؤال المطروح أمامنا فى هذا الباب . وهو : « ما طبيعة المعرفة » ؟ هو « طبيعة المعرفة هى نفسها طبيعة الوجود » لافرق بين الشيء باعتباره كائنا من كائنات العالم . وبينه باعتباره مدركا من مدركات العقل . فمعرفتى لهذا المصباح الذى أمامى الآن . هى نفسها المصباح . أى أنه ليس هناك أصل فى الخارج وصورة عقلية فى الداخل . بل كل الموجود عن المصباح هو الصورة العقلية وحدها . حلل ما يحدث عند رؤيتى للمصباح ــ حتى من وجهة نظر الواقعيين أنفسهم ــ تفهم الرأى الذى يذهب اليه المثاليون ، تنتقل موجات ضوئية الى شبكية عينى . فتتأثر هذه الشبكية لهذا المؤثر الطارىء ، وتنتقل منها اهتزازات دقيقة خلال العصب البصرى الى المخ حيث مركز الابصار ، وهناك يحدث فى خلايا المخ من الحركة ما أسميه أنا « مصباحا » ؛ وهنا يقول الواقعيون : ان هذه الحركة العصبية التى حدثت داخل المخ قد أحدثت فيه « صورة » للمؤثر الخارجى الذى هو المصباح نفسه ، ويرد المثاليون على هذه الدعوى بقولهم : من ذا أدراك أن ما لديك صورة لشيء خارج جسدك ؟ ان كل ما تعرفه . وكل ما يمكن أن تعرفه . هو هذه الصورة ــ أو قل هو هذه الفكرة ــ التى هى

فى داخلك ، وكل ما عدا ذلك فهو استدلال قد تخطىء فيه وقد تصيب ، انه يستحيل على انســان أن يخرج من جلده لينظر الى العالم الخارجى من غير طريق نفسه ، ولا سبيل أمامه الى معرفة شىء الا أفكاره التى فى رأسه ، اننى حين أنظر الى برتقالة وأقول انى قد « عرفتها » من حيث لونهـا وشكلها وصلابتها ، فلست أعنى بالطبع أن البرتقالة نفسها قد تسللت داخل رأسى ، بل كل ما أقصده أن آثارا معينةقد انتقلت داخلجسمى خلالالاعصاب ، بادئة سيرها من العين أو من الأصابع ، فالذى أعلمه ــ اذن ــ عن البرتقــالة هو ما بداخلى فقط ، هو الآثار التى أحـــدثتها اهتزازات الخلايا العصبية ، أو قل هو « فكرتى » التى تكونت عن البرتقالة . ولو لم تكن لى العين التى تبصر أو الأصابع التى تلمس ، لمــا كان للبرتقالة عنــدى وجود ، واذن فوجودها هو ادراكها ، وبغير الادراك العقلى للشىء لا يكون له وجود .

قد تسأل : وماذا يقول المثــاليون عن وجود البرتقــالة اذا تركتها ورائى فى الغرفة ، لا أراها ولا ألمســها ولا أحســها بأية حاسة أخرى ، أينعدم وجودها لغيابى ؟ والمثاليون يجيبون عن هذا السؤال بقولهم ان البرتقالة حين لا تدركها أنت فقد يدركها

سواك من الناس ، واذا لم يكن يدركها انسان فهنالك العقل الالهى يدركها مع سائر الكائنات .

لماذا تدهش اذا قيل لك ان الأشياء التى تقع فى خبرتك الآن : من مرئيات ومسموعات الخ : وجودها منحصر فى نفسك أنت ؛ على حين انك لاتدهش اذا قيل لك القول نفسه عن خبراتك الماضية : فأين ماضيك ؟ أين المرئيات التى مرت بك والمسموعات وما لمست وما طعمت ؟ أليست هذه الخبرة عن الماضى كله كائنة فيك : وليس هنالك فى الخارج الآن شىء يقابلها ؟ اذن فما نقوله لك عن خبرة اللحظة الحاضرة شبيه بما نقوله عن خبرة اللحظات التى مضت ، وجودها لايكون الا فى نفسك ؛ والخروج من نفسك لترى ماذا يقع خارجها محال ، وكذلك محال — فى رأى المثاليين — أن يتصور الانسان شيئا ما لا يقع فى خبرة كائن ذى ادراك ؛ وان شئت فحاول — مثلا — أن « تتصور » شجرة موجودة دون أن تكون هذه الشجرة جزءا من ادراك أحد : تجد أن هذه المحاولة تنقض نفسها بنفسها : لانك فى الوقت الذى تريد أن تعزل تلك الشجرة عن كل ادراك : تجعلها جزءا من ادراكك أنت .

واذا كان وجود الشىء متوقفا على أن يدركه مدرك ما ،

واذا كانت مجموعة المدركات العقلية عند الفرد من الناس هى كل ما يستطيع أن يعرفه عن الوجود . كان كل فرد دنيا نفسه ، فالعالم الذى أعيش فيه أنا هو مدركاتى ، والعالم الذى تعيش فيه أنت هو مدركاتك ، وهكذا . وهنا يجد الناقدون فرصة للهجوم على هذا المذهب . اذ لو كان كل انسان دنيا نفسه . ولو لم يكن هناك عالم خارجى موضوعى نحتكم اليه عند اختلافنا فى المعرفة ، لاستحال أن يلتقى فردان من الناس على اتفاق ، اذ كيف يكون الاتفاق بينهما اذا كان كل منهما منحصرا فى ذاته وما فيها من مدركات وأفكار ؟ لكن بعض أتباع المذهب المثالى يردون على مثل هذا النقد بقولهم ان عقول الافراد ليست فى الحقيقة أشتاتا فرادى . بل هى أجزاء من عقل واحد يشملها جميعا . ومن ثم يتساوى ادراكها للاشياء . كما يرد بعضهم الآخر بقوله ان كل عقل مستقل عن العقول الأخرى استقلالا لا سبيل معه الى الاتصال ، فكأنما كل عقل غرفة مقفلة على نفسها ليس فى جدرانها نوافذ تطل منها على الغرف الأخرى ؛ لكن مدركاتها مع ذلك تتشابه لأن كلا منها صورة مصغرة لحقيقة كبرى هى الله .

هكذا يلتقى المثاليون فى المبدأ الذى يطابق بين المعرفة

والوجود فيجعلهما شيئا واحدا . لكنهم يختلفون فيما ينتهون اليه من تفصيلات . وسنسوق لك مثالا واحدا منهم . هو « هيجل » (١) . الذى يعد من أعظم الفلاسفة المثاليين فى العصور الحديثة . وسنحصر حديثنا عنه فى موضوع فقط . وهو طبيعة المعرفة :

المهمة الرئيسية للمعرفة هى أن تفسر لنا العالم . بحيث نهتدى خلال ما نعرفه الى حقيقة هذا العالم الذى نعيش فيه ، لكن « التفسير » نفسه ما معناه ؟ متى تقول عن حقيقة يراد تفسيرها ان هذا التفسير قد تم ولم تعد الحقيقة المشار اليها بحاجة الى تفسير ؟

التفسير . أو التعليل ، هو باختصار نسبة الشىء المراد تفسيره الى حقيقة أعم منه تشمله وتحتويه ، فاذا كانت هذه الحقيقة الأعم هى نفسها بحاجة الى تعليل نسبتها الى ما هو أعم منها ويشملها مع غيرها . وهكذا دواليك حتى ينتهى الصعود الى مبدأ أول يفسر نفسه ويفسر كل شىء يترتب عليه . ولو استطعنا أن نهتدى الى هذا المبدأ الأول بالنسبة للكون كله أمكننا بذلك أن نفسر الكون ونفهمه .

---

(١) Hegel فيلسوف ألمانى (١٧٧٠ — ١٨٣١)

تقول عن صديقك انك « تفهمه » وتستطيع تفسير سلوكه فى المواقف المختلفة ، حين تضع اصبعك على مبـدأ عام يسرى فى تصرفاته ويكون محورا لشخصيته ، كأن تعرف فيه مثلا حبه للمال أو حبه للظهور ، وعلى ضوء هذا المبـدأ أو ذاك تفسر سلوكه وأفعاله مهما تنـوعت الظروف المحيطة به ، وتقـول عن ظاهرة اجتماعية انك « تفهمها » حين تستطيع ردها الى مبدأ عام يشملها هى وغيرها من الظواهر ، كأن تقول ــ مثلا ــ عن ظاهرة التعطل انها مفهومة لأنها نتيجة زيادة عدد السكان على موارد الانتاج ، وهكذا . فالذى تصنعه حين تريد أن « تفهم » شيئا كائنا ما كان ، هو أن تبحث عن المقدمة المنطقية التى يكون الشىء نتيجة محتومة لها . وهكذا الأمر اذا أردت فهم العالم ، فما هى المقدمات المنطقية التى يتحتم أن يجىء العالم نتيجة لها ، ونسأل السؤال بعبـارة أخرى فنقول : ما هى الشروط التى كان لابد من توافرها حتى يتكون العالم بكل ما فيه ؟

ان الأشياء الجزئية فى ذاتها لا تفسر نفسها ، فما الـذى دعا ــ مثلا ــ الى وجود هذه الشجرة أو تلك ، والى وجود هذا الفرد من الناس أو ذاك ؟ لكى « أفهم » فلابد لى ــ كما أسلفنا القول ــ من البحث عن مبدأ عام حتم وجوده وجود الأشجار ، ومبدأ عام

آخر حتم وجوده وجود أفراد الناس وهكذا ، فما هى المبـــادىء العامة التى اقتضى وجودها وجود الأشياء على اختلافها ؟ رخـير وسيلة تعينك على الاجابة عن هذا السؤال ، هى أن تأخذ الأشجار مثلا ثم تسأل : ما الذى جعل الشجرة شجرة ؟ أنا لا أقول عن المصباح الذى أمامى انه شجرة لأنه يفقد الصفة أو الصفات التى تجعله كذلك ، فما هى الصفة أو الصفات التي اذا وجدت فى شىء جعلته شجرة ؟ انها ليست الأوراق ، لأن أوراق الشجر تختلف بل قد تزول فى الشتاء دون أن يمتنع أو يتأثر وصفنا للشىء بأنه شجرة ، وليست هى نوع الثمار ، لأن الثمار قد تختلف فى الأشجار المختلفة وتظل الأشجار أشجارا ، وهكذا تستطيع أن تمضى فى استبعاد الصفات التى لايؤثر وجودها أو عدم وجودها فى أن يكون الشىء شجرة ، لتستبقى فى النهاية الصفات التى لابد من وجودها فى كل شجرة كائنـــة ما كانت ، وأنت بعـــدئذ على حق حين تقول : انه يستحيل على شجرة أن توجد الا اذا وجدت قبلها هذه الصفات ، لكى تمتزج تلك الصفات بمادة الشىء فيكون شجرة .

هـــذه الصفات التى لابد من وجودها أولا حتى يمكن لأى شجرة أن توجد ، ليست بالشىء الجزئى ، لأنها ــ كما ترى ــ قائمة فى كل الاشجار على السواء ، واذن فهى عامة وليست خاصـــة

شجرة دون أخرى ، أو هى « كلية » لأنها تشمل « كل » الأشجار بغير استثناء .

نعم نحن على حق اذ نقول ــ وان بدا قولا غريبا ــ انه لا بد من وجود الصفات الكلية أولا حتى يمكن ان توجد الأشياء الجزئية المتصفة بتلك الصفات ، لكن هذه الصفات حين لا يلبسها شىء جزئى معين ، لا تكون قائمة الا فى العقل . واذن فهى مدركات عقلية قبل أن تمتزج بالأشياء المحسوسة التى تتصف بها ، أى أنها تكون « أفكارا » قبل أن تدخل فى دنيا الأشياء الحسية . أى أن « الفكر » لابد أن يسبق « الاشياء » التى تأتى مطابقة لذلك الفكر ، وها هنا تضع اصبعك على ركن هام من أركان المذهب المثالى فى المعرفة ، وهو أسبقية الفكر فى الوجود على الأشياء الجزئية التي تصادفها الحواس .

بغير هذه الأولوية المنطقية للفكر ــ أى الأولوية المنطقية للصفات العامة أو المعانى الكلية ــ تصبح معرفة أى شىء جزئى مستحيلة (من وجهة نظر المثاليين) لأننا ــ كما أسلفنا القول ــ نعرف أى شىء بصفاته ، واذن فلابد من ادراك الصفات أولا ، والصفات مشتركة ، أى عامة ، فهى فى العقل قبل أن تكون فى

الجزئيات التى تتصف بها . ولزيادة التوضيح ، حلل موقفك حين تنظر الى برتقالة فتعرف أنها برتقالة . كيف عرفتها ؟ عرفتها بلونها الأصفر واستدارتها وملمسها الخ . لكن اللون الأصفر ليس قاصرا عليها بل هو متمثل فى أشياء كثيرة غيرها . واذن كان لابد لك قبل أن تعرف فى البرتقالة لونها الأصفر أن تسبق ذلك بمعرفة للون الأصفر أينما كان . أى أن تسبق ذلك بمعرفة اللون الأصفر كفكرة عامة . أو كمعنى كلى . حتى تستطيع بعد ذلك أن تطبق تلك الفكرة العامة على هذا الشىء الجزئى الذى أمامك وهو البرتقالة . وهكذا قل فى سائر الصفات التى بواسطتها عرفت أن ما أمامك برتقالة . ومعنى ذلك هو أن البرتقالة فى حقيقة أمرها هى عبارة عن مجموعة من معان كلية تجمعت فى مركز واحد . والمعانى الكلية ادراكها من شأن العقل لا الحواس .

هذه المعانى الكلية هى شروط لابد أن تتوافر قبل أن تتم معرفة كائنة ما كانت . وهى نوعان : فمنها معان قوامها الصفات التى يمكن ادراكها بالحواس . كاللون الأصفر مثلا . ولذلك نجد من الفلاسفة المثاليين أنفسهم من يقول ان أمثال هذه المعانى الكلية تتكون بعد الخبرة الحسية بالأشياء التى تحيط بنا . لكن هنالك معانى كلية أخرى لا مندوحة لنا عن افتراض وجودها فى العقل قبل

أى خبرة حسية لأنها شرط ضرورى لكل معرفة ، فقبل أن تبدأ فى خبرتك الحسية بالأشياء لابد أن تعرف ــ مثلا ــ أن الشىء ، أى شىء . يستحيل أن يكون فى مكانين فى وقت واحد .

هذا النوع الثانى من المعانى الكلية خال من الصفات الحسية وهو لذلك فكر خالص ، وهو الذى أراد هيجل أن يبحث عنه ، لأنه اعتقد أنه هو المبدأ الأول الذى يفسر كل معرفة ، اذ لا تكون معرفة بغيره ؛ وهذا النوع من المعانى الكلية هو الذى يصطلح الفلاسفة على تسميته بالمقولات ، أو ان شئت فقل عن المقولات انها القوالب التى لابد من وجودها لتنصب فيها معارفنا جميعا ؛ وان قلنا عن هذه المقولات انها شرط منطقى لابد من توافره لكى يستطيع الفكر أن يفكر ، فقد قلنا بالتالى انها شرط منطقى لابد من توافره لكى يمكن وجود العالم الواقع لأن الفكر يسبق العالم الواقع كما أسلفنا .

لكن أين تكون هذه المقولات الأولى التى هى شرط المعرفة ، وبالتالى فهى شرط الوجود كله ؟ أتكون فى عقلى أنا أو فى عقلك أنت ؟ لكننا قد نزول غدا أو بعد غد ، وتظل شروط المعرفة قائمة ؛ واذن فوجودها لا يتقيد بوجودى أنا أو بوجودك أنت أو بوجود أى فرد آخر من أفراد الانسان ، بل ان وجودها مطلق من قيود

المكان والزمان جميعا ، وان يكن متمثلا فى عقول الأفراد . أى متمثلا فى الطريقة التى يفكر بها هؤلاء الأفراد .

وألخص ما قد أسلفته فى عبارة توجز رأى هيجل فى المعرفة وطبيعتها ، فأقول : الشيء المعين ، كالبرتقالة مثلا . هو مجموعة مركزة من معان كلية ، والمعانى الكلية لا يدركها الا عقل . واذن فأي شيء لا يكون الا فكرة فى عقل ، ولما كانت « الفكرة » هى نفسها من طبيعة « العقل » كان هنالك تشابه فى النوع بين الذات العارفة والشيء المعروف . فوجود شيء ما معناه أن يكون فكرة موضوعه أمام ذات عاقلة تفكر فيها ، أى أن وجود شيء ما متوقف على عقل يعيه ، ومن ثم كان التطابق الذاتى بين أن يكون الشيء موجودا وأن يكون معروفا ، واستحالة أن يوجد شيء دون أن يكون مدركا ، فالأشياء هى أفكارنا عنها ، والمنطق الذى تجرى عليه أفكارنا هو نفسه المنطق الذى تجرى عليه الأشياء .

الباب الثانى

مصدر المعرفة

الفصل الرابع

مصدر المعرفة عند التجريبيين

القينا على انفسنا فى الباب الأول سؤالا عن طبيعة المعرفة ماهى؟ وتتبعنا الاجابة عند المذاهب المختلفة : وهانحن أولاء نلقى عن « المعرفة » سؤالا ثانيا ، هو : مامصدرها ؟ ماوسيلتنا اليها ؟ لتكن طبيعتها ماتكون ، لتكن كما قال عنها الواقعيون من انها صورة لعالم الواقع ، أو كما قال عنها البراجماتيون من انها طريقة لسلوك فى دنيا الواقع ، او كما قال عنها المثاليون من انها مدركات عقلية تكون هى الفكروهى الاشياء فى آن معاً ، لتكن ماتكون فى طبيعتها ولكن سؤالنا الآن هو : من أى السبل جاءتنا ومن أى مصدر استقيناها ؟

يجيب التجريبيون بقولهم ان مصدر معارفنا جميعا هــو الخبرة الحسية . ووسيلتها هى الحواس . عرفت البرتقالة ــ مثلا ــ لأنى رأيت لونها بالعين وذقت طعمها باللسان وشممت رائحتهــا بالانف ولمست سطحها بالاصابع فعرفت استدارتها ومدى صلابتها وهكذا، وما البرتقالة عندى الا هذه الادراكات الحسية جميعا . ولو اقفلت ابواب الحواس واحدا بعد واحد ، لامتنعت على المعرفة جانبا بعد جانب ، حتى تمتنع المعرفة كلها اذا اقفلت الابواب كلها .

وسنضرب لك مثلا لهذا الرأى « ديفد هيوم » (1) لانه تتبــع الفكرة الى نتائجها فى جلاء ووضوح

تتألف معرفة الانسان من الاحساسات التى يتلقاها عن طريق حواسه المختلفة ، فهأنذا أشخص ببصرى الى المكتب الذى أمامى، فأتلقى صورة لونية ، لكننى اذا ماأقفلت عينى فانى سأظل محتفظا بهذه الصورة اللونية التى كنت تلقيتها وانا شاخص ببصرى . غير ان الصورة فى الحالة الثانية وان احتفظت بما كانت عليه فى الحالة الأولى من تفصيلات ، الا انها أقل منها وضوحا . ويطلق هيوم على الصورة التى تلقيتها فى الحالة الاولى اسم « الأثر الحسى » ويطلق

---

(1) David Hume فيلسوف انجليزى عاش بين عامى ١٧١١ ، ١٧٧٦

على الصورة التى احتفظت بها فى الحالة الثانية اسم « الفكرة » ، وهكذا يقسم مدركاتنا قسمين اساسيين ، هما ، « الآثار الحسية » و « الأفكار » ، وما « الأفكار » الا «الآثار الحسية » نفسها ولكن بعد غياب المؤثرات التى أحدثتها ، ومن هنا كان الفرق بينهما فى القوة والوضوح ، فكأنما الأفكار آثار حسية تقادم عهدها فوهنت قوتها وقل وضوحها ، ومادام الأمر كذلك . فلا تنشأ فى العقل « أفكار » الا اذا سبقتها « آثار حسية » ، واذن فالأثر الحسى ، أو الانطباع الحسى ، هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة التى نريد اختبار صوابها ، فإذا استطعنا ان نتعقب الفكرة الى اصولها الاولى التى جاءت مباشرة عن طريق الحواس ، كان للفكرة سند من الواقع تستند اليه ، وبالتالى كانت فكرة صوابا ؛ أما اذا حللنا الفكرة الى عناصرها فوجدنا ان هذه العناصر ــ كلها أو بعضها ــ لم يكن مما انطبعت به الحواس بادىء ذى بدء، فليست هى بالفكرة الصحيحة التى يصح الركون اليها ، وانما نقول ذلك لان العقل بعد أن يتلقى مايتلقاه من انطباعات حسية ، لايبقيها على حالها أفكارا بينها وبين تلك الانطباعات تطابق ، بل يتناولها بالتركيب حتى لتتكون فيه صور مركبة لاتشبه فى تركيبها هذا شيئا مما تلقيناه من الحواس ، فعلينا عندئذ أن نعيد تحليل هذه الأفكار المركبة الى

أجزائها وعناصرها ؛ لنرى ان كانت تلك الاجزاء والعناصر قد جاءت أول ماجاءت عن طريق الحواس .

والآن فلنطبق هذا المبدأ على ثلاثة أفكار هامة . ليتضح المبدأ بتطبيقه أولا ، ولنتبين حقيقة هذه الافكار الهامة ثانيا . وأعنى بها فكرة السببية التى نفسر بها ارتباط الحوادث ؛ وفكرة العنصر أو الجوهر التى بواسطتها نتصور أن الشيء يدوم على الرغم من تغير حالاته ؛ وفكرة الذات التى نفترضها فى الانسان لنفسر بها وحدته واستمراره فردا بذاته مهما طرأ عليه من احداث .

١ ــ اننا نقول أحيانا عن الحوادث فى تتابعها ان حادثة منها سبب لاخرى ، فمثلا اذا رأينا كرة متحركة تصدم أخرى ساكنة فتحركها قلنا ان الكرة الأولى بحركتها قد سببت حركة الكرة الثانية ؛ ونريد الآن أن نحلل هذه العلاقة السببية التى نجعلها رباطا يربط حادثة بحادثة أخرى ، فبناء على المبدأ الذى أسلفناه . والذى قلنا انه الأساس الذى نحكم به على فكرة بالقبول أو بالرفض : نسأل أنفسنا : ماهى الانطباعات الحسية الأولى التى تلقتهاحواسى بحيث كونت منها فيما بعد فكرة السببية هذه ؟ انظر الى المثل السابق : كرة متحركة صدمت كرة ساكنة فتحركت هذه الكرة على أثر

الصدمة ، ماذا رأت عينك مما حدث ؟ كل مارأته هو الكرة الأولى متحركة وبعد لحظة معينة بدأت الكرة الثانية فى الحركة ، فعينك لم تر فيما رأت « سببية » تربط الكرة الأولى بالكرة الثانية ، واذن فلم يكن لهذه الفكرة أصل بين الاحساسات التى تلقيتها ، وبالتالى لم يكن تكوينها مشروعا .

هكذا ترى الانسان كلما لاحظ أن حادثتين قد اطرد وقوعهما معا أو اطرد وقوعهما متتابعتين ، ظن ان بينهما علاقة ضرورية بحيث اذا وقعت الاولى فلا بد كذلك ان تقع الثانية ، واطلق على هــذه العلاقة الضرورية بين الحوادث اسم « السببية » . ثم عمم القول عن السببية بحيث يتعذر عليه التسليم بوقوع حادثة الا اذا كان لهــا سبب أحدث وقوعها ، بل ان القوانين العلمية نفسها كانت تتضمن التسليم بضرورة قيام علاقة السببية هــذه بين ظواهر الطبيعة ، بحيث اذا تــكرر وقوع السبب فــلا بد أن يتكرر كذلك وقوع المسبب ، والقانون العلمى نفسه كان مأخوذا على أنه ربط سببى بين ظاهرتين . كأن نربط العــلاقة ــ مثلا ــ بين اتجــاه الرياح وسقوط المطر : فلو اتجهت الريح فى هبوبها اتجاها معينا سببت نزول المطر ، ولا يمكن أن تحدث الظاهرة الأولى دون أن تتبعهــا الظاهرة الثانية .

لكننا نعود فنكرر أننى مهما أنعمت النظر فيما يجرى فى الطبيعة من حولى . فلن أشاهد الا ظواهر تقع معا أو تقع متتابعة . ولن أشاهد بينها « ضرورة » تحتم أن يكون وقوعها على هذا النحو الذى وقعت عليه. فقد ألاحظ اتجاه الرياح وألاحظ سقوط المطر، لكنى لا ألاحظ بينهما « ضرورة » تجعل سقوط المطر محتوما لو هبت الرياح فى اتجاهها ذاك . اذن فلنا أن نسأل : ما الذى أغرى الانسان بالتبرع من عنده بهذه العلاقة السببية يربط بها الحوادث، اذا كانت لم تكن بين انطباعاته الحسية ؟

ان حقيقـــة الأمر لاتزيد على أن الانسان « يتعـــود » رؤية الحادثة « ا » مرتبطة بالحادثة « ب » . لأنه يراهما متجاورتين دائما تجاورا زمنيا . فكلما حدثت « ا » توقع أن تحدث « ب » كذلك كما فعلت فى المرات السابقة ؛ وقد يكون مصيبا فى توقعه لحدوث « ب » لأن الحوادث اذا اطرد تلازمها فيما مضى فالأرجح أن تظل على اطرادها فى المستقبل كذلك ؛ لكن وجه الخطأ هو أن يظن أن حدوث « ب » أمر ضرورى محتوم لامفر منه مادامت « ا » قـــد حدثت . وما دام الاثنتان قد شوهدتا متلازمتين دائما فيما مضى ، وكثيرا مايخطىء المرء فى توقعه هذا . فقد يزورنى صـــديق يوم الجمعة كل أسبوع . وقد يكرر ذلك ألف مرة ؛ حتى اذا ما جاء

يوم الجمعة توقعت على ترجيح شديد أن يزورني هذا الصديق على عادته ، لكن لا « ضرورة » هناك تحتم هذه الزيارة ، وهكذا قل في أي حادثتين في الطبيعة تلاحظ بينهما التلازم دائما ، فهذا التلازم الذي لاحظته بينهما لايبرر لك أن تفترض بينهما علاقة « ضرورية » تحتم وقوع احداهما اذا وقعت الأخرى ، اذ لايزيد الأمر على ترجيح شديد أن يتكرر هذا التلازم في المستقبل ، لكن الترجيح مهما اشتدت درجته فهو ليس الضرورة اليقينية التي يفترضها الناس في العلاقة بين السبب ومسببه .

ان من طبيعة الانسان ، بل والحيوان أيضا ، أن يربط بين أجزاء الخبرة على هذا النحو بحيث يستدعي جزء جزءا مادام الجزءان قد تكرر وقوعهما متلازمين أو متلاحقين ، وهذا هو أساس العادات . انك اذا تعودت الكتابة أو السباحة أو ركوب الدراجة أو ربط رباط الرقبة ، كان معنى ذلك أنك كررت حركات واحدة بعد أخرى بحيث ارتبطت الحركة بالتي تليها ارتباطا يجعل حدوث الأولى داعيا لحدوث التي تليها ، وقد يكون هذا النوع من الارتباط نفسه في التفكير ، فاذا تلازمت فكرتان أو تلاحقتا في عقلك عدة مرات ، ثم حدث أن وردت أولاهما كان ورودها داعيا لورود الأخرى ؛ وانك لتشاهد الظاهرة نفسها في الحيوان فلو أخذت الطعام الى

كلب عندك أو قطة عدة مرات : حدث ارتباط عنـد الحيوان بين شكلك وبين الطعام ، بحيث لو رآك بعد ذلك فى الموعد نفسه سال لعابه كما لو كان قد شاهد طعاما . وهذا الارتباط بعينه بين ظواهر الطبيعة هو الذى يؤدى بالانسان الى توقع حدوث احدى الظاهرتين المتلازمتين لو وقعت الأخرى . وهو هو الارتباط الذى أطلق عليه الانسان اسم « السببية » بين الحوادث .

اننا لانقول انه ليس بين حوادث الطبيعة ارتباط وصلات ، بل كل مانقوله هو أن هذا الارتباط ليس « ضروريا » حتى لو شوهد مطردا بين الحوادث آلاف المرات ، ذلك لأنه ليس فى مشاهداتنا الحسية مشاهدة انطبعت على شبكية العين أو قرعت طبلة الأذن ، اسمها « ضرورة » فى التلازم ، كما تنطبع على حواسنا الألوان والأصوات والروائح والطعوم .

٢ — وننتقل الآن الى تحليل فكرة هامة أخرى من أفكارنا ، وهى فكرة « العنصر » أو « الجوهر » لنرى ان كانت هى الأخرى فكرة مشروعة فنقبلها ، أم غير مشروعة فنرفضها ، وذلك على أساس المبدأ الذى أسلفناه ، وهو أن الفكرة تقبل اذا أمكن ردها الى الانطباعات الحسية التى منها تكونت الفكرة فيما بعد .

لكن ماذا نعنى بالعنصر أو بالجوهر فى لغة الفلسفة ؟ خذ

البرتقالة مثلا ؛ فكل ماتدركه منها ظاهرات جسية . كل حاسة من حواسك تدرك من البرتقالة جانبا من جوانبها، فالعين تدرك اللون واللسان يدرك الطعم والأنف يدرك الرائحة وهكذا! . فهل اذا أنت أحصيت كل ظاهرات البرتقالة كما تتلقاها الحواس ، تكون بذلك قد استنفدت حقيقة البرتقالة بأسرها ؟ أم أن هذه الظاهرات ان هى الا ظواهر البرتقالة ؟ انك تقول ان « البرتقالة » صفراء ، و « البرتقالة » مستديرة و« البرتقالة » حلوة وهكذا . وواضح من قولك هذا أن اللون الأصفر والشكل المستدير والطعم الحلو كلها صفات تصف « البرتقالة » واذن فالبرتقالة شيء غير الصفات التى تصفه . البرتقالة « جوهر » تطرأ عليه هذه الصفات التى هى أعراض قد تتغير دون أن تصبح البرتقالة شيئا آخر ؛ قد يتغير اللون فيكون أخضر بدل الأصفر . وقد يتغير الطعم فيكون مرا بدل الحلو . لكن « البرتقالة » هى هى برتقالة كما كانت ـــ هذا الشيء الثابت فيها . والذى تتعلق به تلك الصفات جميعا هو ماتسميه الفلسفة بالعنصر أو بالجوهر .

وليست الفلسفة وحدها هى التى تفترض وجود جوهر لكل شيء تتعلق به صفاته ، بل الانسان العادى فى حياته اليومية يعامل الأشياء على هذا الافتراض نفسه : فلو أطلعت انسانا عاديا على

مكتبى هذا الذى أكتب عليه . وجماته يلاحظ كيف أن اختلاف الضوء يغير من لونه . وكيف أن اختلاف البعد يغير من حجمه ، وكيف أن اختلاف زاوية النظر تغير من درجة استطالة سطحه وزوايا أركانه . ثم لو طلبت اليه أن يستنتج من هذه الاختلافات كلها بين الحالات المتتابعة التى نشاهد فيها المكتب ، أقول انى لو طلبت منه أن يستنتج من ذلك أن ليس هناك مكتب واحد دائم على حال واحدة . بل هناك عدة حالات متتابعة لا يربط بينها رابط دائم . لرفض ذلك . على أساس الافتراض الذى أشرنا اليه . وهو أن هناك « داخل » هذه الحالات المتغيرة المتتابعة « حقيقة » ثابتة، أو « عنصراً » ثابتا هو الذى نعنيه حين نتحدث عن هذا المكتب ، بغض النظر عما يطرأ عليه من حالات مختلفات . وهذا « العنصر » الثابت هو الذى يخلع على المكتب ذاتيته ودوامه .

لكن ارجع الى مبدئنا الذى أسلفناه . وهو المبدأ الذى يرفض الفكرة التى لم تنطبع بها حواسنا ، ثم اسأل نفسك : ما الحاسة التى انطبعت عليها صورة هذا « العنصر » الخفى المزعوم ؟ انها لم تكن العين ولا الأذن ولا الأصابع ولا أية حاسة أخرى . واذن فالفكرة اختلاق من أوهامنا . وليس هناك من المكتب ــ أو من أى

شيء في العالم ـــ الا حالاته المتتابعات التي يمكن أن تنطبع الحواس بآثارها •

٣ ـــ والقول نفسه ينطبق على « الذات » الانسانية . فانظر الى باطن نفسك تجد ماتلاحظه هناك حالات نفسية متلاحقة واحدة بعد أخرى ، ولن تلاحظ بينها حالةيمكن أن تطلق عليها اسم«ذات» أو « عقل » أو « وعى » أو « روح » أو أى اسم آخر من هذه الأسماء التى نطلقها لنعنى بها « جوهراً » أو «عنصرا» خفياً نفرض وجوده ليمسك هذه الحالات النفسية فى « شخص » واحـــد أو « ذات » واحدة لها استمرار ودوام ؛ فحالاتنا النفســـية متتابعـــة لكنها منفرطة منفصلة . كحبات العقد التى لايمسكها خيط واحد ، لكن الانسان يميل الى أن يجعل من نفسه « شخصا » واحدا امتد خلال الطفولة والشباب والكهولة ، نعم ان مختلف الحالات تتعاوره وتطرأ عليه ؛ من صحة ومرض ووقوف ومشى وقعود وأكل وهضم وصحو ونعاس الخ الخ ، لـــكنه يريد لنفسه أن يكون « ذاتا » واحدة مستمرة هى التى تطرأ عليها هذه الأحوال : أما هى فثابتة ، وثباتها هذا هو الذى يخلع على الفرد ذاتيته ، لكننا لو أخذنا بمبدأ هيوم فى اكتســـاب المعرفة ، ألفينا هذه « الذات » الثابتة وهمـــا لا ضرورة لافتراضه لأنه ليس مما تأثرت به الحواس •

الفصل الخامس

مصدر المعرفة عند العقليين

يقول أنصار المذهب العقلى ردا على مايزعمه التجريبيون من أن المعرفة مصدرها الحواس : ان الحواس كثيرا ماتخدع ؛ فكم مرة ترى العين مايظنه الرائى رجلا وهو ليس برجل ، وكم مرة رأى المسافر عبر الصحراء ما ظنه ماء وهو سراب ؟ فان كانت الحواس مصدر معارفنا ، فهذه المعارف اذن يحتمل فيها الخطأ لاحتمال أن تكون الحواس قد نقلتها على صورة مالت بصاحبها نحو الخطأ فى الحكم ؛ هذا الى أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس تفقد الشرطين الأساسيين اللذين يجعلان المعرفة معرفة بمعنى الكلمة الصحيح ، وهما الضرورة وصدق التعميم .

أما عن « الضرورة » فنقول انه ليس بين المعلومات الآتية الينا عن طريق الحواس مايتحتم أن يكون على الصورة التى أتى بها ولا يكون على غيرها ؛ فهأنذا أرى المصباح على المنضدة ؛ فماذا كان يمنع أن يكون على أرض الغرفة أو على أحد المقاعد ؟ فوجوده

على المنضدة لا « ضرورة » فيه . انمـا هكذا حدث وكان يمكن أن يحدث شيء آخر ؛ وكذلك تدلنى الحواس على أن المـاء يغلى اذا بلغت حرارته ١٠٠ درجة مئوية وكان على مستوى سطح البحر، لكن ماذا كان يمنع أن تكون طبيعة الماء غير ذلك بحيث يغلى اذا بلغت حرارته أقل من مائة أو أكثر من مائة ؟ لم يكن يمنـع ذلك ضرورة عقلية ، وانمـا جعلناها حقيقة لأننا هكذا وجدناها فسجلنا ما وجدناه ، ولو وجدنا غير ذلك لكان هو القانون الطبيعى الذى نسجله ؛ لكن قارن ذلك بقولنا « اذا كانت « ا » أكبر من « ب » و « ب » أكبر من « حـ » كانت « ا » أكبر من « حـ » » فليست هى بالحقيقة التى نقول عنها انها هكذا حدثت وكان يمكن لها أن تحدث على صورة أخرى ، لأن صدقها « ضرورى » لايتوقف على تجاربنا الحسية . بل على عكس ذلك هى التى تهدينا فى تجاربنـا الحسية ؛ هذه الحقيقة وأمثالها صادرة عن العقل لا عن الحواس ، وما يصـدر عن العقل صدقه ضرورى محتوم وأما مايصـدر عن الحواس فصدقه يدل عليه الاحصاء والمشاهدة . ولذلك فصـدقه مرهون بالمشاهدة والاحصاء ، وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليهـا ؛ يدلك على ذلك أنك قد تراجع مشـاهداتك واحصاءاتك لتستوثق من دقة نتائجك ، كأنما تقول لنفسك : ان

المشاهدات والاحصاءات قد تأتى بأى شىء . وما على الا تسجيل ما تأتى به . لكنك لاتراجع شيئا لتستوثق من صدق العبارة القائلة : (اذا كانت « ا » أكبر من « ب » و « ب » أكبر من « حـ » كانت « ا » أكبر من « حـ ») لأنها من نوع الحقائق التى لاتخطىء مرة وتصيب مرة . بل هى صادقة دائما . أى صادقة بالضرورة .

وأما الصفة الثانية التى تنقص المعرفة الحسية. والتى هى شرط للمعرفة بمعناها الصحيح (فى رأى العقليين)فهى امكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميما لاتشك فى صدقه . فافرض مثلا انك قد حللت ذرة من ذرات الماء فوجدتها مركبة من جزءين من الايدروجين وجزء من الاوكسجين . واردت ان تعمم هذا الحكم على كل ذرة ماء أينما كانت . فلن تستطيع ذلك وانت معتمد على الحواس وحدها ، لانك فى هذه الحالة انما تحكم على ذرات مائية لم تشهدها عيناك . فأنت اذن بهذا الحكم العام تجاوز مصدر الحس ؛ ولو وجدت فى نفسك مايبرر ان تطلق الحكم على ذرات الماء كلها، ما وقع فى خبرتك الحسية منها ومالم يقع . فلن يكون هذا المبرر معتمدا على الحواس ، بل لابد أن يكون هنالك عامل آخر الى جانب الحواس . هو الذى يؤيدنى فى اطلاق الحكم على بقية أفراد النوع الذى خبرت بعض أفراده ، وذلك العامل الآخر هو العقل .

فاذا قارنت بين التجريبيين والعقليين من حيث نوع المعرفة التى يعترفون بها ، وجدت انه بينما التجريبيون لايقبلون الامعرفة جاءت عن طريق الحواس ، حتى انهم ليعدون الفكرة التى لايمكن ردها أو رد عناصرها الى أصولها الاولى من انطباعات حسية ، فكرة باطلة ، ترى العقليين لايرفضون ماتجيء به الحواس من معلومات ، غاية ما فى الأمر أنها معلومات لايقطع بيقينها اذ تنقصها صفتا الضرورة والتعميم ، واذن فلا بد من مصدر اخر هو الذى نركن اليه اذا أردنا معرفة صدقها ضرورى وشامل .

والنموذج الذى يتخذه العقليون مثلا للمعرفة فى صورتها الكاملة ، هو نموذج الرياضة ، فالقضية فى الرياضة ــ مثل قولنا ٢+٢=٤ ، أو أن زوايا المثلث تساوى قائمتين ــ صدقها محتوم وهو صدق لاتغير منه الظروف ، ولما كان التفكير فى الرياضة يسير على منهج استنباطى ، وهو المنهج الذى يبدأ شوطه بمقدمات مسلم بصحتها ثم ينتزع منها نتائجها ، ومن النتائج نتائجها وهكذا ، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعا مادامت المقدمات مسلما بصحتها ، فقد اراد العقليون ان يكون هذا المنهج الاستنباطى هو منهج التفكير فى كل ميادينه على السواء ، لافرق فى ذلك بين علم وعلم ، فما تسير عليه العلوم الرياضية ، يمكن أن تسير عليه العلوم الطبيعية كذلك ،

فنصل الى مثل اليقين الذى تصل اليه العلوم الرياضية، وسنسوق اليك « ديكارت » (١) مثلا للعقليين ورأيهم فى مصدر المعرفة .

ينهج «ديكارت» منهجا من الشك عرف بعد ذلك باسمه فيقال عنه « الشك الديكارتى » : فلكى يبنى فلسفته على أساس متين ، قرر أن يشك فى صدق معلوماته التى كان قد حصلها مادام الشك فيها له مايبرره . ويبدأ بالشك فى الحواس وما تجىء به ، ويسأل نفسه ساعتئذ : أفى مستطاعى أن أشك باننى الآن جالس الى جانب النار ومتدثرا بعطافى ، ثم يجيب نفسه قائلا : نعم . لانه قد حدث لى أحيانا ان رأيتنى فى الحلم جالسا هكذا الى جوار النار متدثرا ، مع اننى فى حقيقة الأمر الواقع كنت عندئذ عاريا فى مخدعى ؛ فضلا عن أن حالات الجنون تصحبها الأوهام أحيانا ؛ ومن الجائز أن أكون الآن فى حالة من هذه الحالات .

وعلى الرغم من أن علوما كالحساب والهندسة أكثر يقينا من العلوم الطبيعية ، الا أن الشك فيها ممكن ، فقد يكون الله قد أراد لى أن أخطىء كلما حاولت أن أعد أضلاع المربع أو أن أجمع اثنين الى ثلاثة . فاذا قيل ان مثل هذه الارادة المضللة مستحيلة على الله ،

---

(١) René Descartes فيلسوف فرنسى عاش بين عامى ١٥٩٦ - ١٦٥٠

أفلا يجوز أن يكون هنالك شيطان شرير قادر على الخداع والتضليل ، فيضلني عن طريق الصواب ? فان فرضنا وجود شيطان كهذا ، كان من الجائز أن يكون كل ما أراه أوهاما باطلة .

لكنني مهما مضيت فى شكى على هذا النحو ، فسيبقى لى شىء لا أستطيع أن أشك فيه ؛ فلو لم أكن موجودا لما استطاع شيطان أن يضللني ؛ ووجودى هذا قد لا يعنى وجود بدنى ، لأن ادراكى لوجود بدنى قد يكون من قبيل الأوهام، اما الفكر فشأنه غير هذا، لأننى اذ أردت أن أحكم بفكرى على كل شىء بالبطلان ، قد اعترفت ضمنا بأننى موجود بفكرى ؛ اذ كيف أحكم بفكرى على شىء بالبطلان والفكر غير موجود ? وما دام فكرى موجودا فأنا موجود ؛ ونضع هذا المعنى فى العبارة المشهورة التى قالها ديكارت فى هذا الصدد فنقول : « أنا أفكر فأنا — اذن — موجود » ؛ وهى حقيقة لها فى رأى ديكارت من اليقين ما يستحيل على أى شكاك ان ينفذ اليها بشكه . ولذلك فهو يقول عنها : « لقد حكمت بان فى مستطاعى أن أتقبل هذه الحقيقة تقبلا خالية من الريبة ، فأجعلها المبدأ الأول للفلسفة التى كنت أنشدها » — هكذا انتهى ديكارت من شكه الى حقيقة يثق فى صدقها ويتخذها أساسا لاستدلالاته ، ومثل هذا الشك الذى ينتهى الى أساس

وطريق معرفته أيسر جدا من الطريق الى معرفة الجسم ، وسيظل الروح محتفظا بخصائصه حتى ولو لم يكن له جسد يستقر فيه .

ويسأل ديكارت نفسه بعد ذلك قائلا : لكن لماذا تكون هذه الحقيقة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » بهذا اليقين كله ؟ ثم يجيب عن سؤاله بأنها يقينية لأنها واضحة ومتميزة ، فأخذ هـذا الجواب وجعله قاعدة عامة هى : « كل شىء ندركه بعقولنا ادراكا غاية فى الوضوح وغاية فى التميز ، فهو صواب » ولو أنه يعترف بأنه ليس من اليسير أن نهتدى الى أى الأشياء التى يكون ادراكها واضحا ومتميزا .

ومما ينبغى ملاحظته أن ديكارت يستعمل كلمة « التفكير » بمعنى واسع ، فالشىء الذى يفكر ـ باستعمال الكلمة عند ديكارت ـ هـو الشىء الذى يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويريد ويتخيل ويشعر ، فعنده أنه حتى الشعور الذى يحدث لنا أثناء النوم ضرب من التفكير .

المعرفة اذن أساسها العقل الذى يدركه صاحبه ادراكا مباشرا ، ولننظر الآن ماذا يحدث حين نظن أننا ندرك شيئا بحواسنا ، أو بعبارة أخرى فلننظر فيما يحدث عند معرفتنا للأشياء المادية ،

وطريق معرفته أيسر جدا من الطريق الى معرفة الجسم ، وسيظل الروح محتفظا بخصائصه حتى ولو لم يكن له جسد يستقر فيه .

ويسأل ديكارت نفسه بعد ذلك قائلا : لكن لماذا تكون هذه الحقيقة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » بهذا اليقين كله ؟ ثم يجيب عن سؤاله بأنها يقينية لأنها واضحة ومتميزة ، فأخذ هـذا الجواب وجعله قاعدة عامة هى : « كل شىء ندركه بعقولنا ادراكا غاية فى الوضوح وغاية فى التميز ، فهو صواب » ولو أنه يعترف بأنه ليس من اليسير أن نهتدى الى أى الأشياء التى يكون ادراكها واضحا ومتميزا .

ومما ينبغى ملاحظته أن ديكارت يستعمل كلمة « التفكير » بمعنى واسع ، فالشىء الذى يفكر ـ باستعمال الكلمة عند ديكارت ـ هـو الشىء الذى يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويريد ويتخيل ويشعر ، فعنده أنه حتى الشعور الذى يحدث لنا أثناء النوم ضرب من التفكير .

المعرفة اذن أساسها العقل الذى يدركه صاحبه ادراكا مباشرا ، ولننظر الآن ماذا يحدث حين نظن أننا ندرك شيئا بحواسنا ، أو بعبارة أخرى فلننظر فيما يحدث عند معرفتنا للأشياء المادية ،

ويأخذ ديكارت مثلا لذلك قطعة من شمع العسل . فلها صفات معينة تبدو للحواس : طعمها طعم العسل . ورائحتها كأريج الزهر ، ولها لون معين تراه العين ، كما أن لها حجما وشكلا . وهي ذات صلابة وبرودة ، ولو نقرتها بعثت صوتا له رنين معين ؛ لكن ضع قطعة الشمع هذه الى جوار النار تتغير هذه الصفات ، ولو أن الشمع باق . واذن فالصفات التي كانت تبدت للحواس لم تكن هي الشمع في حقيقته . وحقيقته قوامها امتداد ومرونة وحركة ، وهذه خصائص يدركها العقل ولا ترتسم لها صور ذهنية على نحو ما ترتسم الصور الذهنية للمحسوسات ؛ وعلى ذلك فالشيء الذي نعنيه بقولنا « شمع » ليس في حقيقته مما تدركه الحواس ؛ وحسبنا أن نذكر أن حقيقة الشمع حاضرة على السواء في الحواس المختلفة ، مع أن الحواس المختلفة متباينة جدا فيما تدركه . فالعين ترى لونا والأذن تسمع صوتا والأنف يشم رائحة وهكذا . فاذا كانت حقيقة الشمع حاضرة في اللون حضورها في الصوت أو الرائحة — على اختلاف هذه الاحساسات — كانت حقيقة الشمع مختلفة عن هذه الاحساسات جميعا ؛ انني في الحقيقة لا أرى الشمع الا بعقلي ؛ أما هذه الظواهر التي تتلقاها الحواس فليست من حقيقة الشمع الا بمقدار ما تكون ثيابنا دالة على حقيقتنا . فلو جاز لي أن أقول انني

حين أرى ثيابا وقبعات فى الطريق فانى أرى حقائق الناس ، جاز أن أقول كذلك اننى حين أحس من الشمعة صفاتها بحواسى فانى أدرك حقيقتها . جرد قطعة الشمع من ثيابها الحسية هـذه تدرك حقيقتها بعقلك . وهكذا تكون معرفتك للاشياء الخارجية بالعقل لا بالحواس وان بدا الأمر غير ذلك .

وينتقل ديكارت بعد ذلك الى تقسيم الأفكار أنواعا مختلفة (وهو هنا يدخل الادراكات الحسية ضمن الأفكار) قائلا ان أكثر الخطأ شيوعا بين الناس هو ظنهم بأن أفكارهم شبيهة بالأشياء الخارجية . والأفكار فى ظنه تنقسم أنواعا ثلاثة : (١) أفكار فطرية فينا ، (٢) أفكار تأتى الينا من خارج أنفسنا . (٣) أفكار نخلقها نحن خلقا ، والصنف الثانى من هذه الأصناف الثلاثة هو الذى نخطىء حياله اذ ترانا مدفوعين بميل طبيعى الى الظن بأن أفكارنا التى تأتى من خارج أنفسنا هى صور شبيهة بالأشياء الخارجية التى أحدثت فينا تلك الأفكار . أضف الى ذلك أنها أفكار لا يخضع حدوثها فينا لارادتنا ، بل هى تتكون عن الأشياء أردنا ذلك أو لم نرد ، فيزيد ذلك من اقتناعنا بأنها تصور أشياءها تصوير الشبيه بشبيهه ، لكن لا الميل الطبيعى الذى يدفعنى الى هذا الاعتقاد ، ولا استقلال هذه الأفكار عن ارادتى بحجة منطقية

تدل بالضرورة على صدق الاعتقاد •

ولكن اذا كانت أفكارى التى تأتينى من الأشياء الخارجية ليس فيها ما يدل على أنها تصور الأشياء التى فى العالم تصويرا أمينا ، أفلا يكون هنالك وسيلة تزيل عنى الشك فى وجود تلك الأشياء ؟ يجيب ديكارت أن الوسيلة هى الاعتقاد فى اله خير لا يخدع كما خدعنا الشيطان الذى افترضنا وجوده عند ما بدأنا عملية الشك ؛ الله هو الذى وهبنى هذا الميل الطبيعى الذى يدفعنى الى القول بأن أفكارى عن الأشياء الخارجية صور أمينة لها . ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا الميل فى طبيعتى خديعة . ومادام الله الواهب لا يخدع كان ما يدفعنى اليه ميلى الطبيعى من حيث صدق الأفكار التى تأتينى من الخارج حكما صحيحا . واذن فالعالم الخارجى — عالم الأشياء — موجود كما تدركه الحواس •

ولعلك تلاحظ أن ديكارت قد سار فى رأيه عن مصدر المعرفة ومدى يقينها . فى خطوتين : احداهما تهدم والثانية تبنى . لكنه كان أقوى فى جانب الهدم منه فى جانب البناء . فلئن كان فى المرحلة الأولى — مرحلة الشك — فيلسوفا ثائرا على تقبل النـاس فى العصور الوسطى لأفكارهم تقبل التسليم ، فقد عاد فى المرحلة الثانية فانتكس الى ايمان العصور الوسطى •

الفصل السادس

مصدر المعرفة عند النقديين

رأينا التجريبيين والعقليين يختلفون على مصدر المعرفة : أهى الحواس وحدها كما يقول الفريق الأول أم هو العقــل كما يقول الفريق الثانى ؟ كأنما اختيارنا لابد أن يقع على احدى الوسيلتين دون الأخرى ، وكأنما هو محال على الوسيلتين أن تجتمعا معا فى تحصيل المعرفة ، فجاء « كانت » (١) بمذهبه النقــدى ليقرر أن المعرفة لا تتم الا بالخبرة الحسية والمبادىء العقلية معا .

والمقصود بكلمة « النقد » حين نستعمل فى وصف فلسفة بأنها « نقدية » هو تحليل الأحكام التى نطلقها على الأشياء — أو ان شئت فقل هو تحليل المعرفة — تحليلا ينتهى بنــا الى استخراج الأصول الصورية التى لابد من افتراضها لكى نطلق ما أطلقنا من أحكام ، أعنى لابد من افتراضها لكى نعرف ما نعرف ؛ فافرض مثلا أنى قلت هذه العبارة الآتية : ركبت القطار « فيل » قيــامه

(١) Immanuel Kant فيلسوف ألمانى عاش بين عامى ١٧٢٤ — ١٨٠٤.

بدقيقتين ، فهل كان يمكن أن أقول قولا كهذا وأن يكون له معنى مفهوم ما لم يكن قد سبق ذلك فى ذهنى افتراض : هو أن الحوادث تتتابع فى الحدوث ، أى أن هنالك تسلسلا فى اللحظات الزمنية ؟ انه بغير هذا الافتراض يكون محالا أن أنسب حادثة الى حادثة أخرى فأجعلها « قبلها » أو « بعدها » ، ثم هل يمكن أن أفترض وجود اللحظات الزمنية متتابعة دون أن يسبق ذلك فى الذهن افتراض بأن العالم ليس حقيقة واحدة بل يتألف من كثرة من حقائق تأتى متتابعة ؟ اذن فعبارتى الأولى التى قلتها لأصف بها ما حدث : وهو أنى ركبت القطار قبل قيامه ، كانت تنطوى على أصل عقلى ، أى أصل منطقى : هو « الكثرة » أو « التعدد » ، ولولا تصورى للكثرة لما تصورت تسلسل الزمن ، ثم لولا تصورى لتسلسل الزمن لما استطعت أن أقول عن ركوبى القطار انه جاء « قبل » قيامه ، هذه المحاولة وأمثالها التى نحاول بها أن نستخرج ما وراء أحكامنا من أصول عقلية هى التى تسمى فى الفلسفة « بالنقد » أو « التحليل » ، والفلسفة تكون « نقدية » اذا جعلت هدفها الأساسى تحليل أفكارنا لاستخراج الأصول المنطقية الكامنة وراءها ، والتى لولاها لما استطعنا أن نكون تلك الأفكار .

والفيلسوف النقدى اذ يستعرض أحكامنا ويحللها على هذا

النحو الذى يستخرج به تلك الأصول المنطقية ، يحاول أن يرد هذه الأصول الى أقل عدد ممكن ، هى التى تكون — فى رأيه — الصور الأولى التى تملأ بالمعارف المختلفة ، وهذه الصور أو هذه الاطارات التى تصب فيها خبراتنا تسمى فى الفلسفة «بالمقولات» ، فقولى — مثلا — « ان المنزل قد أحرقته النار »، وقولى « ان الرجل قد قتله الرصاص » هما قولان من « مقولة » واحدة على الرغم من اختلاف العبارتين اختلافا بعيدا فى مادة معناهما . لأن الصورة فى كل منهما هى نفسها الصورة فى الأخرى ، وهذه الصورة ، أو هذا الاطار ، أو هذا القالب المشترك بينهما هو أن « ا » سبب « ب » ، واذن فهذان القولان وكل قول آخر يشبههما انما ترتد كلها الى « مقولة » واحدة هى مقولة السببية ، فالسؤال الذى يلقيه الفيلسوف النقدى على نفسه ويحاول الاجابة عنه هو : ما هى « المقولات » التى ترتد اليها أحكام الناس المبثوثة فى كلامهم ، مهما اختلفت هذه الأحكام فى مضمونها ؟

فالفرق الجوهرى بين المقولة وما يملؤها من معرفة هو أن الأولى عقلية تكون فى طبيعة الانسان قبل الخبرة . وأما الثانية فتأتى بعد الخبرة ، أى أن القالب نظرى والحشو مكتسب ؛ واذن فعمل الفيلسوف النقدى وهو يحلل حكما من أحكامنا على

الأشياء : أى وهو يحلل جملة من الجمل التى نقولها لنعبر بها عن أفكارنا . أقول ان عمل الفيلسوف النقدى وهو يحلل حكما من أحكامنا ليستخرج الاطار الذى صب فيه ذلك الحكم : هو أن يحلل الحكم ليفرز فيه أحد عنصريه عن الآخر : فيفصل القالب الصورى عن المضمون التجريبى الذى يملؤه ؛ وقد كانت هذه هى المحاولة التى قام بها « كانت » فى كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » : اذ أراد به أن يقيم البرهان على أنه على الرغم من أن معرفة الانسان يستحيل أن تجاوز حدود خبرته الحسية الا أن هذه الخبرة الحسية نفسها لابد لها من اطارات أو قوالب أو مقولات تكون فطرية فى طبيعة العقل لتتشكل الخبرة الحسية على غرارها .

ولكى نفهم رأى « كانت » الذى انتهى اليه . لابد أولا من فهم التفرقة التى فرق بها بين أنواع القضايا : أى بين أنواع العبارات اللغوية التى نعبر بها عن أفكارنا . فجعلها من حيث نقلها للمعلومات نوعين : فقضايا اخبارية (١) وأخرى تكرارية (٢) ثم قسمها مرة أخرى من حيث كونها قبل الخبرة الحسية أو بعدها الى قسمين : فقضايا قبلية وأخرى بعدية .

---

(١) تسمى أحيانا قضايا تركيبية

(٢) تسمى أحيانا قضايا تحليلية

أما التقسيم الأول الذى يقسم الأحكام الى ما هو تكرارى وما هو اخبارى فنشرحه كما يأتى :

الجملة تكون تكرارية اذا كان الخبر الذى جاءت لتخبر به هو نفسه جزء من الموضـوع الذى تتحدث عنـه الجملة وتخبر عنه ، ونضع هذا المعنى بلغة المنطق فنقول ان القضية التكرارية هى التى يكون فيها المحمول جزءا من الموضوع ؛ فمثلا اذا قلت لك « ان المصباح المضىء مصباح » أو « ان المثلث المتساوى الأضلاع مثلث » كان قولى تكراريا ، الخبر فيه جزء من المخبر عنه ، واذن فهو قول لا يأتى بجديد سوى أن يبرز بعض عناصر الموضوع الذى هو مدار الحديث ، وبالطبع لايكون التكرار دائما فى الجملة التكرارية بهـذا الوضـوح الذى تراه فى المثلين السابقين ، بل كثيرا ما يخفى على التفكير العابر السريع ؛ فمثلا اذا قلت « ان الكوكب هو مايدور حول الشمس » فقد يخيـل اليك للوهلة الأولى اننى هنا أجيؤك بخبرجديد عن « الكوكب » وأننى بهذه الجملة لا أكرر لفظ المخبر عنه فى الخبر ؛ لكنك اذا أمعنت النظر وجدتنى فى هذه الجملة أيضا أكرر الشىء الواحد مرتين دون أن أضـيف خبرا جـديدا ، لأنك لو اعترضت على بقولك : عرف لى الكوكب قبل أن تخبرنى عنه بأنه يدور حول

الشمس أو لا يدور ، لما وجدت تعريفا للفظة « كوكب » أقوله لك سوى أنه « ما يدور حول الشمس » ، واذن فأنا فى الحقيقة لم أزد فى عبارتى التى قلتها أولا على أن وضعت الشىءوتعريفه ، ولما كان الشىء مساويا لتعريفه ، فقد وضعت فى عبارتى الأولى لفظا وما يساويه : أى كررته مرتين وان يكن تكراره قد جاء فى صورتين مختلفتين ظاهرا .

وأما الجملة الاخبارية فهى التى تضيف خبرا جديدا يقال عن موضوع الحديث . بحيث اذا عرفت هذا الموضوع جاء التعريف خاليا من ذلك الخبر الجديد ؛ وكل معرفة تجىء عن طريق الخبرة الحسية هى من هذا القبيل ، فلو قلت مثلا « كان السبت الماضى يوما ممطرا » كنت بهذا القول أخبر عن يوم السبت الماضى بخبر ليس بالضرورة جزءا من معناه ، فمهما حللت معنى « السبت الماضى » فلن تجد جزءا من هذا المعنى أنه يوم ممطر ، فوصفى له بهذه الصفة هو نتيجة الخبرة الفعلية التى خبرتها بحواسى .

فبينما الجملة التكرارية لا تحتاج الى خبرة حسية تؤيدها أو تفندها ، لأنها تكرر القول ولا تضيف جديدا ، فالجملة الاخبارية مدار تأييدها أو تفنيدها على الخبرة الحسية ، فان

قلت لك « ان المصباح المضىء مصباح » فليس هناك مايدعو الى مراجعة شيء فى عالم الواقع لتعرف ان كان قولى هـذا صحيحا أو خاطئا . أما اذا قلت لك « ان المصبـاح المضىء مصنوع من الفضة » فهاهنا اذا أردت التحقق من صدق قولى كان لابد لك من الرجوع الى الواقع لترى ان كان المصباح الذى هو موضوع الحديث مصنوعا من الفضة أو لم يكن . فان كان صدق الجملة التكرارية متوقفا على اتساق أجزائها . أى على عدم التناقض بين أجزائها ، فصدق الجملة الاخبـارية متوقف عـلى مطابقة الخبر للواقعة التى جاءت الجملة لتصورها وتخبر عنها ٠

ونتنقل الآن الى التقسيم الثانى لأحكامنا الى ماهو قبـل الخبرة وما هو بعدها . أو بالعبارة الاصطلاحية فى الفلسفة ، الى ما هو « قبلى » وما هو « بعدى » ٠

فالقضية البعـدية . أو ان شئت فقل عنها القضـية الخبرية أو التجريبية ، لانصل اليها الا بعـد ادراك حسى نقوم به نحن بأنفسـنا أو يقوم به من نثق بشهادته . وكل حقـائق التـاريخ والجغرافيا هى من هـذا القبيل . فكيف تعرف أن جبال الهملايا ارتفاعهـا كذا الا اذا أدركتها بحواسـك أو أدركهـا من تثق بشهادته ؟ وكيف تعرف أن نابليون جاء الى مصر سنة ١٧٩٨ الا

اذا كان شاهد قد شهد ذلك بحواسه وأثبت شهادته هذه ، فصدقت أنت شهادة الشاهد ؛ وكذلك قل فى كل قوانين العلوم الطبيعية . فهذه القوانين لايمكن الوصول اليها الا بعد ملاحظة وتجربة للأشياء التى صيغت القوانين الطبيعية عنها . فكون الماء يتركب من أوكسوجين وأيدروجين بالنسبة الفلانية يحتاج الى تجربة فى المخابير ألاحظها بعينى . وهكذا .

وأما القضية « القبلية » فشأنها مختلف . لأنها لا تعتمد على الخبرة الحسية . مثل قولى ٢ + ٢ = ٤ ؛ فحتى لو وصلت الى هذه الحقيقة بادىء الأمر بالنظر الى برتقالتين وبرتقالتين . أو قلمين وقلمين كما يفعل المدرس فى تعليم الأطفال . فاننى بعد أن أجرد المعنى من البرتقال والأقلام وغيرها . فانى أدرك ان صدقه لايتوقف على خبرة حسية ، ولا أتطلب بعد ذلك أمثلة من دنيا الواقع لتأييده . لأننى أدرك فيه يقينا لا يتطرق اليه الشك . وكل قضايا الرياضة من هذا القبيل .

الآن وقد عرفت ما القضية التكرارية وما القضية الاخبارية ، كما عرفت الفرق بين القضية القبلية والقضية البعدية ؛ فقد بات الطريق ممهدا لوضع المشكلة كما رآها « كانت » وكيف كان حلها على يديه .

لو قلنا لك ان القضـــية التكرارية تكون قبيلة ، أى يكون صدقها غير معتمد على الخبرة الحسية ، لما كان فىهذا القول مايثير دهشة ، لأنك لست بحاجة الى خبرة لتثبت أن « المصباح المضىء مصباح » ؛ وكذلك لو قلنا لك ان القضية الاخبارية تكون بعدية لما أثار القول دهشتك ، لأنه ما دام فى القول خبر جديد فهو اذن مستقى من الخبرة ولا يجىء الا بعدها ، كأن أقول لك عن حائط غرفتى انه أزرق ؛ لكن كيف يكون موقفك حين أزعـم لك أن هنالك ضربا من العبارات تكون الواحـدة منها اخبارية وقبلية فى آن واحد ؟ أى أنها تروى خبرا لكنها فىالوقت نفسه لاتحتاج الى خبرة تؤيد صدقها ؟

هذه هى مشكلة المعرفة كما صاغها « كانت » ثم حاول حلها ؛ فالمشكلة عنده هى أننا فى كل القوانين العلمية ــ فى الرياضة وفى العلوم الطبيعية على السواء ــ انما نعمم القول على نحو يجعله اخباريا وقبليا فى آن واحد ؛ والسؤال هو : كيف أمكن هذا الجمع بين الجانب الخبرى وبين الجانب الذى يسبق الخبرة بحيث يتكون من الجانبين حكم واحد ؟

الجواب عند « كانت »هو أن جانبايأتىمن الخارج ،وهو جانب الخبرة الحسية تأتينا منبعثة من الأشياء ، لكنها اذ تأتى لا تجد

نفسها بغير ضابط يضبطها ، بل يتلقاها فى العقل اطار ينظمها فى حدوده . ومن ثم يكون كل جزء من معرفتنا معتمدا فى مضمونه على خبرة الحواس وفى قالبه على فطرة العقل فى طريقة الادراك ، وهكذا يكون كل جزء من معرفتنا حسيا وعقليا : اخباريا وعمليا فى آن واحد ، وفيما يلى شىء من التفصيل فى توضيح ذلك :

هذه برتقالة معى ، فكيف أدركها ؟ أولا تأتينى منها احساسات مختلفة . اذ يأتينى منها لون عن طريق العين ورائحة عن طريق الأنف وطعم عن طريق اللسان وملمس عن طريق الأصابع وهكذا ؛ وهذه الاحساسات تأتى من أبواب مختلفة وتسلك الى المخ طرقا مختلفة كما رأيت ؛ فليس الطريق الذى يسلكه اللون هو نفسه الطريق الذى يسلكه الطعم أو الرائحة أو الملمس ؛ واذن فالنتيجة الطبيعية لهذا هى أن الاحساسات تظل فى الذهن أشتاتا اذا كان اعتمادنا على الحواس وحدها ؛ لكنها لوظلت هكذا أشتاتا متفرقة لما أمكننى ادراك البرتقالة ، لأن مجرد الاحساس ليس هو الادراك وبالتالى ليس هو المعرفة ، فليست البرتقالة هى لونها وحده أو طعمها وحده أو رائحتها وحدها . انما هى هذه جميعا متجمعة فى « شىء » معين ؟ ما الذى يضم الاحساسات المتفرقة التى جاءت من قنوات مختلفة بعضها الى بعض فى الداخل ؟ أم هل تسارع هذه الاحساسات الى

اجتذاب بعضها الى بعض بطريقة آلية دون أن تحتاج فى ذلك الى عامل خارج عنها ؟ نعم ، هذا هو ما يقوله « هيوم » ، اذ يقول ان الانطباعات الحسية الواردة الى من الخارج ترابط من تلقاء نفسها بمايسميه قوانين الترابط أو قوانين التداعى ، وأما « كانت » فرأيه غير ذلك .

رأيه هو أن فى فطرة الانسان وسيلتين للادراك الحسى . أعنى أن فى فطرته وسيلتين لجمع الاحساسات المتفرقة جمعا تصبح معه صورا ذهنية متصلة مترابطة للأشياء التى انبعثت منها تلك الاحساسات ، وهاتان الوسيلتان هما « المكان » و « الزمان » ؛ تأتى الينا الاحساسات المتفرقة فى خلط مهوش ، فنرتبها فى داخل أنفسنا ترتيبا يجعل هذا الاحساس على صلة مكانية بذلك الاحساس ، كأن يكون مثلا على يمينه أو يساره أو فوقه أو تحته وبربط هذه الاحساسات المتفرقة ربطا مكانيا تتكون منها صورة للشىء ، وبالتالى يتكون له عندنا ادراك حسى ، على ألا تنسى أن هذا الترتيب الذى وضعنا فيه الاحساسات الواردة الينا هو من عندنا . وليس فى الاحساسات نفسها ؛ فنحن الذين نخلعه على الاحساسات فتكتسب به معنى ؛ وكذلك قل فى تتابع الأشياء تتابعا زمنيا بحيث تقول عن شىء انه قبل شىء آخر أو بعده ، فهذا

التتابع هو من عندنا أيضا . لأن ما يأتينا من الخارج ــ كما قلنا ــ احساسات بغير ترتيب ، فالحواس أبواب مفتوحة ينفذ منها ألوف الاحساسات فى كل لحظــة . فنتناولها نحن فى الداخل بالترتيب المكانى وبالتتابع الزمانى . فتصبح مدركات منظمه بعد أن كانت خليطا مهوشا .

اذا تكونت فى ذهنى صورة للبرتقالة التى معى الآن ، فأنا الذى صنعت هذه الصورة صنعا ، لكننى صنعتها من المادة الخامة التى أتتنى من الخارج وهى الانطباعات الحسية المختلفة ، كما يصنع النجار منضدة من خشب يعطى له . والأداتان اللتان أصنع بهما مدركاتى هما « المكان » و « الزمان » ، أى هما ترتيب العناصر الخامة على نحو يربط أجزاء المدرك الواحد بعضها ببعض ، ثم على نحو يتابع بين المدركات فى سلسلة زمنية فيها ما هو سابق وما هو لاحق ؛ وليس فى الأشياء نفسها مثل هذا الترتيب المكانى أو التتابع الزمانى ، انما هما صفتان ذاتيتان من عندى خلعتهما على الأشياء لتصبح ذات معنى ؛ فما أشبه الأمر هنا بمن يلبس منظارا أزرق ، فيرى كل شىء أزرق اللون ، لكن الزرقة تكون فى منظاره ولا تكون فى الأشياء المرئية .

وواضح أنه ما دام المكان والزمان أداتين يستخدمهما الانسان

بواسطة الحواس ، فهما يبطلان اذا ما استخدما فى غير الظواهر المحسوسة ، فالحقائق الخارجية ان كانت من غــير المحسوســات استحال أن يكون لها مكان أو زمان .

ومادمنا قد سلمنا بأن الزمان والمكان أداتان ذاتيتان تستخدمان فى الادراك الحسى ، وأنهما لم يستمدا من التجربة الحسية مع أنهما الوسيلتان اللتان تجعل المدركات الحسية ذات معنى ، فانه ينتج من ذلك أن كل ما نطلقه على الأشــياء من أحكام تتعلق بمكانها أو بزمانها فهو معتمد فى أحد وجهيه على ذواتنا نحن لا على خبراتنا الآتية عن طريق الحواس ، ومن ثم كانت كل القضــايا الرياضية مرتكزة على الطبيعة الانسانية نفسها فى ادراك الأشياء ، لأن هذه القضايا تتعلق اما بالمكان فى علم الهندسة أو بالزمان ــ أى بتتابع الوحدات ــ فى علم الحساب ، فالقضايا الرياضية صادقة صــدقا يقينيا غير معتمدة فى صدقها هذا على التجربة الحسية ، بل هى صادقة من « قبل » التجربة ، أى هى قضايا « قبلية » ولولا فطرة الانسان فى طريقة ادراكه للعالم بوسيلتى المكان والزمان لما أمكنه تكوين الأحكام الرياضية .

ومن هذا يتضح أن «كانت» قد وقف بمذهبه هذا بين الواقعية والمثالية ، لأنه من ناحية اعترف بالاحساسات التى تأتى الينا من

الخارج كمادة أولية للمعرفة ، ولكنه من ناحية أخرى قرر فاعلية العقل واشتراكه فى صياغة تلك الاحساسات فى مدركات حسية .

ليس المكان والزمان بالفكرتين . أعنى أنهما فى ذاتيهما ليستا بالمدركين العقليين . اللذين نستخلصهما من تجاربنا لأنهما ليسنا جزءا من التجربة ، بل هما « المنظار » الذى نرى به تلك التجربة ؛ « فالمكان » — مثلا — لم تتكون فكرته فى عقولنا بعد أن رأينا عدة « أمكنة » بحيث استطعنا أن نقارنها ونجردها من أوجه الاختلاف لنستخلص أوجه الشبه . فتكون هذه هى قوام المدرك العقلى عن « المكان » ، كما نفعل حين نستخلص معنى « المقعد » من مجموعة المقاعد التى تمر بنا فى تجاربنا . ومعنى « الشجرة » من مجموعة الأشجار ، ومعنى «الكتاب» من مجموعة الكتب . وهكذا ؛ لا ، ليس « المكان » ولا « الزمان » بمدرك عقلى يتكون على هذا النحو فى عقولنا ، بل هما الطريقة التى ننظر بها الى الأشياء بحيث نحول أشتات الاحساسات المنبعثة منها الينا الى ادراكات حسية ، لأن مجرد الاحساس ليس ادراكا .

لكن هنالك فى العقل — فيما عدا وسيلتى الادراك الحسى ، اللتين هما المكان والزمان كما أسلفنا — مدركات عقلية ، موجودة فيه « قبل » أية خبرة حسية ، هى مدركات « قبلية » نستعين بها

فى تكوين المعانى الكلية من المدركات الحسية ، ثم فى ربط هذه المعانى الكلية بعضها ببعض بحيث نكون الأحكام التى نطلقها على الأشياء ايجابا أو سلبا ؛ فأنت حين تدرك البرتقالة الواحدة التى أمامك مستعينا فى ادراكها « بمنظار » المكان الذى يضم اللون الى الشكل والطعم والرائحة والملمس فى مجموعة واحدة متلاصقة تكون هى ادراكك الحسى للبرتقالة ، أقول انك حين تفعل هذا ، لاتكون قد كونت لنفسك بعد « مدركا عقليا » أو « معنى كليا » عن البرتقالة بصفة عامة ؛ بل لا بد لك من خطوة أخرى ، تقارن فيها عدة البرتقالات الجزئية التى تمر بك فى خبرتك ، لتجردها من صفاتها العرضية ولتبقى أنها صفاتها التى يجب أن تكون فى الشىء لكى يكون برتقالة ، هذه الصفات الجوهرية اذا ما تكونت لديك ، كان عندك بذلك « معنى كلى » عن البرتقالة بصفة عامة ، لا هذه البرتقالة الواحدة أو تلك البرتقالة الواحدة ، وعلى هذا النحو تمضى فى تكوين « مدركات عقلية » عن الأشياء ، ثم ماذا ؟ انك لو وقفت عند هذه المرحلة لما كان لديك « معرفة » بمعناها الصحيح ، لأن « المعرفة » انما تكون فى الأحكام التى تطلقها على الأشياء ، ايجابا أو سلبا ، أى أنها تكون بربط مدركاتك العقلية وايجاد الصلات بينها مما

يدخل بعضها فى بعض أو يبعد بعضها عن بعض ؛ فتقول مثلا : « النار تحرق الورق » و « النحاس يوصل الكهرباء » و « الخشب لايغوص فى الماء » وهكذا وهكذا .

لكى تستطيع أن تخطو هاتين الخطوتين بعد مرحلة ادراكاتك الحسية للأشياء الجزئية التى تقع فى خبرتك . وهما الخطوتان اللتان تكون بهما « مدركات عقلية » وتربط هذه المدركات العقلية فى أحكام . زودت فطرتك بنوع من المدركات العقلية لايحتاج — كغيره من المدركات العقلية — الى خبرة حسية لتكوينه . فالمدرك العقلى « شجرة » لايتكون الا بعد أن تدرك بالحس أشجارا . أما المدرك العقلى « سببية » فمفطور فى عقلك قبل أن تتصل بحواسك أية خبرة حسية . بحيث اذا جاء ضمن خبرتك الحسية شيئان « ا » و « ب » مرتبطان برابطة السببية ، كالنار والورق المحترق ، لم يكن هنالك داع أن تبحث عن الرابطة السببية بين العناصر الحسية ذاتها . لأنها من عندك وفى فطرتك . تخلعها على أمثال هذه الحوادث التى ترتبط بها . فتقول ان « ا » سبب فى حدوث « ب » على الرغم من أن الخبرة الحسية ليس فيها الا « ا » تتبعها « ب » وليس فى مجرد التتابع المحسوس معنى الضرورة . أى ليس فيه ضرورة أن تكون « ا » دائما

متبوعة بـ « ب » انما الذى فرض هــذا « الدوام » أو هــذه « الضرورة » هو المدرك العقلى الذى زودت به فطرة الانسان .

هذه المدركات العقلية الفطرية القبلية (أى التى توجد قبل الخبرة الحسية) هى التى تسمى بالاصطلاح الفلسفى «مقولات» ووجودها شرط لا محيص عنه ليتمكن الانســان من « معرفة » العالم الخارجى ، ولولاها لبقيت مدركاتنا عن العــالم الخارجى خليطا مهوشا لا اتساق فيه ولا معنى .

خذ مقولة « الجوهر » مثلا ، فما الذى يجعله متعذرا عليك أن تتصور أن البرتقالة ان هى الا مجموعة صفات تحسها الحواس المختلفة دون أن يكون هنالك من الصفات ما يمسكها فى وحدة واحدة ؟ ما الذى يجعله متعذرا عليك أن تتصور أن الفرد الواحد من أفراد الناس ان هو الا سلسلة من حادثات متتابعة عابرة دون أن يكون فى داخله محور ثابت هو الذى يوحد بين هذه الحادثات فى شخص واحد ؟ أو بعبارة أخرى ربما كانت أوضح : ما الذى يضطرك اضطرارا أن تفرض وجود نفس أو روح فى الانسان ؟ الذى يضطرك الى هــذا هو فطرتك التى تفرض « جــوهرا » تتعلق به الظاهرات العرضية ليتكون الشىء فى تصــورك ، والا لانحــل الشىء الى حالات مفككة لا وحــدة بينهــا ولا دوام

لوجودها ؛ فقد كان « هيوم » على حق حين قال ان الشيء ليس الا سلسلة ظواهره ؛ لأن هذه نتيجة تلزم حتما عن المقدمة التى بدأ بها ، وهى أن المعرفة مصدرها الحواس وحدها ؛ اذ لو كان الأمر كذلك ؛ لما كانت البرتقـالة الا محسـوساتها ؛ ولما كان الانسان أيضا الا مايظهر منه للحواس ، وبالتالى لما جاز لنا أن نفترض فى داخله وجود نفس أو روح لأنها ليست مما يأتى عن طريق الحواس ؛ أقول ان « هيوم » كان على حق على شرط أن نسلم معه بالمقدمة ؛ لكن لماذا لانبدأ بمقـدمة أخرى كما فعل « كانت » ونقول : ان فى العقل مقولات فطرية ذاتية قبلية ، هى التى نصب فيها خبراتنا الحسـية ، ومن تلك المقـولات مقولة « الجوهر » ؛ فجوهر الانسان ، أى نفسه أو روحه ، فرض لابد منه لتتكون للفرد وحدته واستمراره ، وجوهر البرتقالة فرض لابد منه كذلك لتتمسك الظاهرات الحسية فى وحدة شيئية ؛ نعم ليس « الجوهر » نفسه من بين المحسوسات ، لكنه شرط لازم لاجتماعها وتماسـكها ، والا لكان تصـورنا لصفات البرتقالة المتفرقة أو لصفات الانسـان وهى معلقـة وحـدها بغير محور تتعلق به كتصورنا لمجموعة ثياب معلقـة فى الهواء بغير مشجب تستند اليه .

هـذه المقـولات شأنهـا شـأن وسيلتى الادراك الحسى ـ المكان والزمان ـ ذاتية نخلعها من عندنا على مدركاتنا ليتكون لنا علما بالعالم الموضوعى ؛ أى أنها جزء من بنية عقولنا . وهى بمثابة القوالب الفارغة أعدت لتنصب فيها خبراتنا الحسية كائنـة ما كانت ، ولكن حدود تطبيقها تقف عند حدود الخبرة الحسية ، فلا يجوز أن تطبقها على ما ليس يأتى عن طريق الحس .

ولئن كانت وسيلتنا الادراك الحسى من مـكان وزمان قـد مكنتانا من ترتيب أشتات الاحساس المتفرقة ترتيبا يجعل بينهـا اتصالا مكانيا وتتابعا زمنيا ، وبالتالى استطعنا أن نطلق الأحكام الرياضية فى علمى الهندسة والحساب . بحيث تكون أحكاما اخبارية عن عالم الأشياء وفى الوقت نفسه تكون أحكاما قبلية يقينية . فان هـذه المقـولات تمكننـا مـن اطلاق الأحكام فى العلوم الطبيعية بحيث تأتى هى الأخرى اخبارية وقبلية فى آن واحد . أى تأتى مخبرة عن عالم الأشياء . وفى الوقت نفسه يكون فيها اليقين الذى يأتى من العقل ولا ينتظر التجربة الحسية .

ليس ما فى العالم من اطراد الحوادث فى نظام واتساق يبدوان فى قوانينه ، ليس هذا الاطراد موجودا فى الطبيعة نفسها ؛ بل خلعه الفكر الذى عرفه وأدركه حسب قوانينه المتأصلة فى فطرته ؛

أى أنه ليس للعالم الطبيعى قوانين خاصة به يسير بمقتضاها غير القوانين التى يعمل بها العقل فقوانين الأشياء هى نفسها قوانين الفكر . والعلاقة التى تربط أفكارنا بعضها ببعض هى نفسها العلاقة التى تربط الأشياء فى الواقع الخارجى بعضها ببعض ؟ فاذا كنت ترى الأشياء مرتبطة برابطة السببية. فذلك لأن السببية مقولة عقلية مفطورة فينا . ولا غرابة . فنحن لا نعلم الأشياء الخارجية الا بمعونة الفكر وقوانينه . فبديهى أن تكون تلك القوانين العقلية هى نفسها القوانين التى ندركها فى الطبيعة .

الفصل السابع

مصدر المعرفة عند المتصوفة

وسيلة المعرفة عند التجريبيين هى الحواس ، ووسيلتها عند العقليين هى العقل ، وعند النقديين وسيلتها هى الحواس والعقل معا ، أما المتصوفة فمن رأيهم أن الحق المطلق ــ وهو الله ــ لا تكون الوسيلة الى معرفته هى الحواس أو العقل أو الحواس والعقل معا . بل تكون الوسيلة الى معرفته هى « الحدس » أو العيان المباشر . أو البصيرة . فكل هذه ألفاظ نسمى بها وسيلة المعرفة حين يمتزج الشخص العارف بالشىء المعروف . بحيث لاتكون هنالك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى . وان شئت مثالا قريبا فانظر الى نفسك . كيف تعرف أنك موجود ؟ انك لا تعرف ذلك بعين أو أذن أو أنف . لانك لو أغلقت هذه الأبواب كلها فستعرف أنك موجود . وأنت كذلك لا تعرف وجود نفسك بالبرهان تقيمه فتكون هنالك مقدمات تستنتج منها النتائج ، أى أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل بل تعرفه بأن تدركه ادراكا

مباشرا . وهذا الضرب من الادراك هو الذى يقال له فى الفلسفة اصطلاحا ادراك بالحدس ، وهو هو بعينه طريقة الادراك التى ندرك بها الله .

والمتصوفة على اختلافهم يتفقون على نقط هامة ، حتى تعد هذه النقط من أخص خصائص التصوف باعتباره طريقة للمعرفة، فهم فوق اتفاقهم جميعا على أن الحدس هو وسيلة الادراك التى يركن اليها ، تراهم كذلك يتفقون على أن الحقيقة التى يدركها الانسان بحدسه ليست مما يمكن التعبير عنه بكلمات ؛ لانه فى هذه الحالة يندمج فى موضوع ادراكه اندماجا يجعلهما شيئا واحدا . وأما الكلمات فهى وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبدا الى قلبه ولبابه ، وان شئت فقارن بين حالتين : حالة قراءتك لكلمات تصف الحب بين عاشقين ، وحالة شعورك أنت بالحب ، فالمكابدة والمعاناة تجربة ذاتية تصل الانسان بموضوعه وصلا مباشرا . أما الالفاظ فمهما بلغت من دقة الوصف فهى شىء آخر غير الوجدان الذى يكابده صاحب التجربة النفسية ويعانيه .

وكذلك هم يتفقون على أن ظواهر الكون ليست هى بحقيقته، بل حقيقته كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها ؛ فان كانت الظواهر تدرك بالحواس ، ويقارن العقل بينها ليصنفها فى أنواع

وأجناس ويستخرج قوانين اطرادها • وهكذا ، فان الحقيقة التى وراءها يستحيل ادراكها الا بالحدس ، وذلك بأن يروض الانسان نفسه على الاتصال بها والاندماج فيها •

وعندهم أن هذه الحقيقة المطلقة الكامنة وراء الظواهر هى واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ؛ نعم انها تعبر عن نفسها فى هـــذه الظواهر الكثيرة المتعددة المتنوعة ، لكنها هى واحدة ، ومـــادام الأمر كذلك فكل مايدل على كثرة فهو باطل ؛ ولهذا كان الزمن وهما لا حقيقة ، لانه سلسلة من لحظات ، لكل لحظة منها لحظـــة قبلها ولحظة بعدها ، واما الحقيقة المطلقة (أى الله) فلا زمان لها ، وليس فى وجودها « قبل » و « بعد » ، فانقســام الزمن الى ماض وحاضر ومستقبل انما هو الا تقسيم يتفق مع الظواهر العـــابرة ، وليس هو بذى معنى بالنسبة الى الله •

وسنضرب لك مثلا للمتصوف : « الامام الغزالى » (١) الذى انتهى الى ما انتهى اليه بعد أزمة نفسية حادة . وبعد اســتعراضه لمـــا يقوله مفكرو عصره من متكلمين وفلاسفة حتى يطمئن الى أن خروجه عليهم قائم على أساس صحيح •

---

(١) صوفى مسلم عاش بين عامى ١٠٥٩ و ١١١١

تشكك الغزالى فى شهادة الحواس ، فهى فى رأيه لا تصلح أداة يركن اليها فى تحصيل المعرفة الصحيحة . فهل تستطيع العين أن تدرك حركة الظل ، اذن فهنالك من الحقائق مالا يمكن ادراكه بحواسنا . ثم انظر كيف اذا وضعت أمام عينك قطعــة من النقود بحيث تقع بين العين وبين نجم فى السماء : رأيت قطعة النقود تغطى النجم كله كأنما هى أكبر منه ، واذن فلا يقتصر الامر على عجــز الحواس عن ادراك بعض الحقائق ، بل انها لتوهمنا بالخطأ على أنه الصواب .

وكذلك تشكك الغزالى فى أحكام العقل نفسه . وحسبك أن تأخذ مبدأ واحدا من مبادئه الاولية التى يقال انها قوانين الفكر العقلى . والتى نقبلها بالتسليم الذى لا يحيط به شىء من الشك ، وهو مبدأ عدم التناقض . فعند العقل أنه يستحيل على الشىء أن يكون وألا يكون فى وقت واحد ، ولكن أيستحيل حقا على الشىء أن يكون وألا يكون ، انه لا استحالة فى ذلك . ومن الجــائز أن تتصور فى كائن ينمو بحيث تتغير حاله تغيرا متصلا أنه فى كل لحظة من حياته كائن وغير كائن فى آن معا . لانه لو كان كائنا على حاله لما تغيرت تلك الحال .

وبعد تشككه فى الحواس وفى العقل يسأل قائلا : ألا تكون

هنالك وسيلة فوق العقل تبين مواضع خطئه وتدل على بطلانه ، كما أن العقل نفسه فوق الحواس يبين خطأها ويدل على بطلانها ؟ ويجيب بأن نعم ، واذن تلك الوسيلة التى هى فوق العقل والحواس معا هى الحدس .

وهو لايرسل القول ارسالا بغير بحث ؛ بل يتناول الجماعات الفكرية فى عصره ممن كانوا يستندون فى تفكيرهم الى البراهين العقلية ، كالمتكلمين والفلاسفة ، ليحلل ما كانوا يفعلونه ويبين أنه طريق لا يؤدى الى شىء .

فاما المتكلمون فجماعة تسلم بما جاء به الدين من نصوص ؛ وكل ما عليها هو أن تستخلص من هذه الأصول المسلم بها ما يمكن استخلاصه من نتائج منطقية . واذن فأقصى ما يمكن أن يبلغوه هو أن يبينوا للمخطىء فى فهم تلك الأصول الدينية خطأه ، بأن يدلوه على مواضع انحرافه فى استدلال النتائج من المقدمات المسلم بها ؛ لكن لنفرض أن شاكا قد تشكك فى صدق المقدمات نفسها ، فعندئذ لا تكون أمام المتكلمين حيلة فيه لأنه خرج على النطاق الذى ألزموا أنفسهم بالتحرك فى حدوده ، وبذلك يصبح منطقهم العقلى كله لاغناء فيه لرجل ـ كالامام الغزالى نفسه ـ أخذه القلق حينا : كيف يستطيع أن يقيم ايمانه بالله على أساس يطمئن اليه .

وأما الفلاسفة فهم كذلك فريق من المفكرين أراد أن يستخدم منطق العقل فى البرهنة على وجود الله . فما معنى « برهان » ؟ معناه أن تجد للقضية التى تريد اقامة البرهان على صدقها قضية أخرى أعم منها وتكون لها بمثابة المقدمة التى يلزم عنها بالضرورة تلك القضية المراد اقامة البرهان عليها . فمثلا اذا أردت البرهان على أن فردا من الناس سيلحق به الموت . كان البرهان هو القضية الأعم الأشمل ، وهى أن كل انسان سيلحق به الموت . وما دام الأمر كذلك . فكيف يمكن أن تقيم البرهان العقلى على وجود الله اذا لم يكن هنالك ما هو أعم منه ولا أشمل ؟ اقامة البرهان تكون بايجاد المقدمات التى تنتج النتيجة المطلوب اقامة البرهان عليها ، والله ليس نتيجة لمقدمات سبقته ، واذن فالبرهان العقلى على وجوده محال .

هذا الى أن الفلاسفة فى محاولة البرهنة على وجود الله يلجأون الى ما يسمونه علة أولى ، وشرح ذلك أنهم يسلمون أولا بمبدأ السببية بين الأشياء والحوادث ، أى أنهم يسلمون أولا بأن لكل شىء سببا ، فاذا أخذت شيئا ما كوجود فرد معين من الناس ، وسألت نفسك : ماذا سبب وجوده ؟ ثم ماذا كان سببا فى السبب ، وهكذا . فانك تعود بسلسلة الأسباب حلقة وراء حلقة حتى تنتهى

حتما الى سبب أول هو الله ؛ وعندهم أن ذلك برهان كاف على وجود الله لأنك لا تستطيع بعد ذلك أن تسأل قائلا : وما السبب فى وجود الله ؟ ذلك لأنك لوفعلت ذلك فستمضى فى سلسلة لاتنتهى أبدا ، وهذا — فى رأيهم — موقف لا يقره العقل . فلا بد من الوقوف عند حلقة أولى تكون هى العلة الأولى لكل شىء بعدها ، ولا تكون هى نفسها معلولة لشىء قبلها ؛ وهذه العلة هى الله .

لكن ماذا لو شككنا فى مبدأ السببية ذاته ؟ وانظر الى هذا الامام الغزالى العظيم يسبق فى هذه النقطة « ديفد هيوم » (وقد أسلفنا لك شرح وجهة نظره فى مبدأ السببية فى الفصل الرابع) يسبقه بما يقرب من سبعة قرون ؛ يوجه الغزالى سؤاله الى الفلاسفة الذين يبرهنون على وجود الله بمبدأ السببية . فيقول : ماذا يبرر أن نسلم بهذا المبدأ كأنه بديهية واضحة بذاتها لاتحتاج الى جدل ؛ اننا لانلحظ فى مجرى الأشياء الا حالة تتبعها حالة أخرى . وشيئا يتبعه شىء آخر ؛ أما أن يكون فى هذا التتابع الملحوظ « سببية » تجعل المسبب محتوما عليه أن يتبع سببه فذلك افتراض لايلزم بالضرورة

ليس العقل وبراهينه اذن بكاف لبعث الطمأنينة فيمن أراد أن يطمئن الى ايمانه بوجود الله . فكيف تكون السبيل الى ذلك ؟ يكون « بالحدس » ، أى بالعيان المباشر لذاتك ، فاذا عرفت نفسك

عرفت الله . فانظر الى نفسك من الداخل . أنظر اليها اذ أنت تهم بفعل كأن ترفع ذراعك مثلا أو أن تخطو بقدمك . أنظر اليها وأنت بصدد « ارادة » تهم بتنفيذها وتحويلها الى فعل ؛ لا تنظر الى نفسك وهى تفكر . لأن تفكير العقل — كما رأينا — لا ينتهى بنا الى النتيجة المطلوبة ؛ بل أنظر اليها كائنا مريدا تجدها وجودا لا شك فيه ، لا حاجة بك الى حواس ولا حاجة بك الى عقل لتعلم أنك موجود . كل ما أنت بحاجة اليه لتعلم بوجودك هو أن تريد شيئا وتفعله ، ولو جاز لنا أن نقارن الغزالى بديكارت من حيث نقطة الابتداء . لقلنا أن ديكارت قد جعل نقطة الابتداء هى اثبات وجـود نفسـه عـلى أساس أنه يفكر : « أنا أفكر . اذن فأنا موجود » . وأما الغزالى فقد جعل نقطة الابتداء هى اثبات وجود نفسه على أساس أنه يريد . فكأنما يقول : « أنا أريد . اذن فأنا موجود » ، وكيف أعرف أنى أريد ؟ لست أعرف ذلك عن طريق الحواس لأنى لا أرى شيئا ولا أسمع شيئا ، ولست أعرف ذلك عن طريق العقل لأنى لم أستنتج نتيجة من مقدماتها . بل انى أعرف ذلك لأنى أدركه فى نفسى ادراكا مباشرا .

والله مريد لأنه خالق والخلق فعل ؛ ولما كان الانسان كائنـا مريدا . فهو فى ممارسته لارادته فيما يقـوم به من أفعال ارادية

يكون من الله بمثابة الصورة الصغرى ، فروح الانسان فى سيطرتها على الجسد بالارادة شبيهة بالله فى سلطانه على الكون الذى خلقه ؛ فاذا أردت أن تعرف الله خالقا فانظر الى نفسك مريدا .

وبأنواع من رياضة النفس على تحررها من قيود الجسد ورغباته ، يستطيع الانسان — كما يقول المتصوفة — أن يسمو روحه حتى يشهد الحق (الله) شهودا مباشرا ، بحيث لا تكون به حاجة الى برهان عقلى على وجوده ؛ ان الصوفى ليشهد الله أوضح شهود فى نفسه ، لأن نفسه — وان لم تكن نظيرة الله — فهى شبيهة به وصورة له ، وأسعد ما يسعد النفس الانسانية هو أن تبلغ من الله منزلة الشهود المباشر ، الذى يفنيها فيه ، بحيث يصبح العارف والمعروف حقيقة واحدة .

ويجعل المتصوفة الحواس والعقل والحدس ثلاث درجات تتفاوت صعودا من حيث درجة يقين المعرفة التى تأتى عن طريقها ، فالمعرفة عن طريق الحواس أدناها مرتبة والمعرفة عن طريق العقل وسطاها والمعرفة عن طريق الحدس أعلاها وفيها يكون اليقين الكامل ؛ المعرفة عن طريق الحواس هى معرفة العامة التى تستند الى المشاهدة الحسية الجزئية يقومون بها هم بأنفسهم أو ينبئهم

بها من يثقون فى صدقه . والمعرفة عن طريق العقل مرحلة أعلى لأنها تقوم على الاستدلال الذى تلزم فيه النتيجة عن مقدماتها لزوما ضروريا . فعندئذ لا تتعرض النتيجة لكل ما تتعرض له المشاهدة الحسية من خطأ . وأما المعرفة عن طريق الحدس فهى الحق يشهده العارفون مباشرة بغير حجاب .

الباب الثالث

امكان المعرفة وحدودها

الفصل الثامن

الاعتقاديون والشكاك

نلقى على أنفسنا الآن سؤالا ثالثا وأخيرا عن «المعرفة» ، هو : ما حدودها ؟ ما هو المدى الذى يستطيع الانسان أن يبلغه بعلمه لو مكنته ظروف التحصيل ؟ وأول مايرد على أذهاننا من محاولات الفلاسفة فى الاجابة عن هذا السؤال — اجابة صريحة أو متضمنة — أن ثمة فريقين يقفان أحدهما من الآخر موقف النقيض من نقيضه : فهنا لك « الاعتقاديون » الذين يرون أن ليس للمعرفة الانسانية نهاية تقف عندها ، فان قصر الانسان فى معرفته للكون بكل مافيه ، فما ذلك لقصور فى طبيعة عقله أو فى طبائع الأشياء ، انما هو قصور مرهون بزوال العوائق فيزول ؛ وهنالك

« الشكاك » من ناحية أخرى . يرون أن ليس للجهل الانسانى بحقائق العالم حد يقف عنده . اذ لا وسيلة أمام الانسان فى وسعه التماسها ليعرف شيئا خارج نفسه .

أما « الاعتقاديون » فهم بصفة عامة أصحاب المذهبين العقلى والتجريبى على السواء . لأن كلا من هذين المذهبين ــ قبل « كانت » ــ كان يعتقد فى مصدر المعرفة الذى يأخذ به . ثم لايرى بعد ذلك أى مانع يمنع الانسان من أن يستقى من ذلك المصدر علما بكل شيء . فاذا قال العقليون ان العقل هو مصدر المعرفة . أى أننا نبدأ شوط المعرفة من مبادىء عقلية غيرمكسوبة من خبرة الحواس . ثم نستطيع بعد ذلك أن نستولد هذه المبادىء علما كاملا بكل ما فى الوجود من حق . اذا قال العقليون ذلك . تضمن قولهم هذا أن ليس خارج العقل شيء يمكن أن يقف عقبة فى سبيل تحصيله المعرفة كاملة . وكذلك اذا قال التجريبيون أن التجربة الحسية هى مصدر المعرفة تضمن قولهم أن ليس هنا لك ما يحد من المعرفة اذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته .

غير أن العقليين والتجريبيين على السواء لم يخطر ببالهم أن هذا المصدر أو ذاك مما اتخذه كل منهم أساسا للمعرفة . هو فى

ذاته بحاجة الى التحليل ، أى أن نقطة الابتداء ليست فى الحقيقة نقطة ابتداء ، بل لها ماوراءها مما قد يظهره التحليل ؛ و « الاعتقادية » كلمة تطلق لتعنى هذا الموقف كائنا من كان واقفه . وهو الموقف الذى يتخذ فيه الانسان لعلمه نقطة ابتداء يسير بعدها دون أن يتناولها هى نفسها بالتحليل والنقد ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون « العلماء » من الاعتقاديين بهذا المعنى ؛ لأن العالم فى علمه يفرض نقطة ابتداء يبنى عليها بناءه العلمى ، لكنه لا يحفر تحتها ليرى ماذا فى الأساس ؛ حتى الرياضة تبدأ بما تسميه تعريفات وبديهيات ثم تشتق من هذه البداية نظرياتها فنظرياتها صحيحة اذا كانت مستدلة استدلالا سليما من تلك المسلمات الأولى ، لكن الرياضى لايجعل جزءا من عمله الرياضى تحليل المسلمات نفسها : وكذلك قل فى العلوم الطبيعية حين يبدأ العالم بافتراض أشياء أو مبادىء كالمادة والمكان والزمان والسببية وما الى ذلك . دون أن يجعل جزءا من عمله — باعتباره عالما — تحليل تلك الأشياء والمبادىء • نقول ان « العلماء » فى علومهم المختلفة « اعتقاديون » بهذا المعنى الذى أسلفناه ، غير أن الكلمة تنصرف — اذا قيلت — أول ما تنصرف الى المذاهب الفلسفية التى لاتناقش فروضها الأولى ، كالعقليين حين لايناقشون

فكرة « العقل » نفسها ، وكالتجريبيين حين لا يناقشون فرضهم الأول بأن المعرفة مستحيلة خارج حدود التجربة ؛ وقد أسلفنا الحديث فى الباب السابق عن هاتين الجماعتين من حيث رأيهما فى مصدر المعرفة عند كل منهما ؛ ونكتفى هنا باثبات أنهما معا من « الاعتقاديين » حين يكون سؤالنا هو : هل المعرفة ممكنة ؟ وما حدودها ؟ لأن كلا منهما يجيب بما خلاصته : نعم هى ممكنة وليس لها حدود تنتهى عندها ، مع اختلاف كل منهما عن الأخرى فيما تراه مصدرا لتلك المعرفة .

وأما الشكاك — فعلى نقيض ذلك — اذ يرون أن المعرفة بمعنى العلم بالشىء كما هو فى حقيقته الخارجية ، مستقلا عن ذات الشخص العارف ، فمستحيلة ، اذ لايسع الانسان أن يعرف شيئا الا فى صلة ذلك الشىء بنفسه ، ومنظورا اليه من وجهة نظره ؛ وحتى لو فرضنا أن فى وسع الانسان أن يعرف شيئا ما كما هو فى حقيقته الموضوعية ، فليس فى وسعه أن ينقل معرفته هذه الى سواه ، لأنها ستصبح جزءا من ذاته ، وكل مافى مستطاعه ازاء الآخرين هو أن ينطق بكلمات ، وليست الكلمات هى نفسها المعرفة الذاتية التى عرفها .

وجدير بنا فى هذا الموضع أن نفرق بين الفيلسوف الشاك ،

والفيلسوف الذى يستخدم منهج الشك ـ مثل ديكارت ـ فبينما الأول يشك فى امكان حصول الانسان على المعرفة اطلاقا ، ترى الثانى يؤمن بامكان المعرفة وغاية ما فى الأمر أن الوصول الى المعرفة اليقينية يحتاج الى حذر وحرص •

وسنضرب مثلا للفيلسوف الشاك « بروتاجوراس » [1] الذى أخرج كتابا أسماه « فى الآلهة » بدأه هكذا : « أما عن الآلهة فلا أرانى على يقين من وجودهم أو عدم وجودهم ؛ ولا من شكلهم كيف يكون . ذلك لأن ثمة أشياء كثيرة تعوق المعرفة اليقينية ، منها غموض الموضوع وقصر حياة الانسان » حتى ليقال انه اتهم بالالحاد واضطهد من أجل ذلك ، ففر من أثينا •

ويصفه لنا أفلاطون فى محاورة أسماها باسمه اذ أسماها « بروتاجوراس » وفى هذه المحاورة لايقدمه أفلاطون فى الصورة الجدية اللائقة به ، لكنه يعود فى محاورة أخرى هى محاورة «تياتيتوس» فيناقش جادا الرأى المشهور عن بروتاجوراس والذى يعد محور فلسفته ، وهو الرأى القائل بأن « الانسان مقياس كل شىء ، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة ، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة » وهو رأى يفسرونه بأنه يعنى أن كل

---

(١) فيلسوف يونانى عاش بين عامى ٤٨٠ ـ ٤١٠ قبل الميلاد (تقريبا) •

فرد من الناس هو مقياس الأشياء جميعا ؛ حتى اذا ما اختلف الناس على رأى ما ، فليس هنالك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع اليها لتصويب المصيب وتخطىء المخطىء .

هذا هو جوهر مذهب الشكاك جميعا ، وهو أن المعرفة نسبية لا مطلقة ، أى تكون صوابا أو خطأ بالنسبة للشخص العارف ، ويستحيل أن أجد غير الانسان نفسه ليقيس الرأى من حيث صوابه أو خطؤه ؛ وهذه النسبية فى المعرفة تكون ظاهرة فى الآراء الأخلاقية بوجه خاص ، فالخير خير بالنسبة للشخص الذى يقول عنه انه خير . ولا يمنع أن يكون هذا الخير نفسه شرا بالنسبة لشخص آخر ومن وجهة نظر أخرى .

واذا أخذنا بتفسير أفلاطون فى محاورته المذكورة (تياتيتوس) لمبدأ بروتاجوراس هذا ، كان الشبه قريبا جدا بينه وبين المذهب البراجماتى الحديث ، (وقد أسلفنا شرحه فى الفصل الثانى) حتى لقد قال زعيم من زعماء المذهب البراجماتى (هو شلر) عن نفسه انه تلميذ لبروتاجوراس ؛ ووجه التشابه هو فى اعتبار صدق الرأى متوقفا على منفعة الانسان صاحب الرأى ، فقد تكون فكرتان صادقتين معا ، لكن احداهما أنفع من الأخرى فتكون أصدق منها بمقياس منفعتها ونتائجها ، ولو أنها لا تكون

أصدق منها من حيث دلالة كل منهما على واقع معين ، مثال ذلك انه لو كان شخص مصابا باليرقان ، فان كل شيء يبدو فى عينيه أصفر . ولا معنى لقولنا له ان الأشياء فى حقيقتها ليست صفراء ، وكل ما نستطيع قوله له هو أن الأشياء التى يراها هو صفراء يراها المعافون من مرض اليرقان بالألوان الفلانية ، فعلى الرغم من أن مايقوله المريض صادق لأنه يرى الأشياء صفراء فعلا ، وكذلك مايقوله المعافون صادق لأنهم يرون الأشياء ملونة على نحو آخر . الا أن الأخذ برأى المعافين « أفضل » لأنه « أنفع » فى تيسير الحياة العملية وتسييرها .

فالمقياس فى صدق الرأى ليس هو الرجوع الى الحقيقة الموضوعية الخارجية ، اذ ان ذلك ــ فى رأى هذا المذهب ــ محال ، فمحال أن تنظر الى الشيء الخارجى بغير عينيك وأن تمسه بغير جلدك وأن تسمع صوته بغير أذنك أو تذوق طعمه بغير لسانك ، واذن فلا مناص من استخدام حواسك انت فى ادراك الشيء ، وبالتالى لامناص من جعل حقيقته قائمة على ادراكك الذاتى له مهما اختلف ذلك الادراك عن ادراك الاخرين ، وكثيرا مايحدث هذا الاختلاف ، فلن تقنع المريض بأن الطعام ليس مرا كما يقول هو حكما بوقع

الطعام على لسانه ، ولن تقنع المحموم بأن الاشباح التى يراها غير موجودة كما يظن •

وكثيرا مايقال — خطأ — عن مبدأ بروتا جوراس هذا . القائل بأن الانسان مقياس الاشياء جميعا ، انه مبدأ ينتهى الى هدم التقاليد والعقائد ، لان كل فرد من الناس سيذهب مذهبه دون ان تكون هنالك الحقيقة الموضوعية الواحدة التى يلتقى عندها الجميع ، وواضح ان هذه النتيجة لاتلزم عن مقدمتها ؛ بل على عكس ذلك ما قاله بروتاجوراس نفسه ، من أنه مادام اتفاق الناس مستحيلا بالرجوع الى حقيقة موضوعية لاستحالة هذا الرجوع ؛ اذن فلا مناص فى حياتنا العملية من الاخذ بالأنفع كما تقرره أغلبية الآراء ، ولما كانت التقاليد هى التعبير عن رأى الأغلبية ، فالأخذ بها أنفع اجتماعيا من الخروج عليها •

الفصل التاسع

حدود المعرفة الممكنة

عند النقديين والوضعيين

أسلفنا لك القول فى رأى المذهب النقدى متمثلا فى « كانت » من أن المعرفة وسيلتها الحواس والعقل معا : الحواس تأتى الينا بالمادة الخامة التى هى الاحساسات المختلفة من لون وصوت الخ ، والعقل بما فى فطرته من قوالب أو مقولات يصب هذه الاحساسات المتفرقة ويصوغها فاذا هى مدركة ادراكا حسيا ، بعد أن كانت شتيتا متفرقا من احساسات ، ثم من المدركات الحسية يكون العقل مدركاته العقلية ومن هذه يكون احكامه التى تصدق على العالم الخارجى صدقا مطلقا

لكن اذا كانت هذه المعرفة الصادقة صدقا مطلقا فى مستطاع الانسان بواسطة حواسه وعقله معا . فلابد أن تكون حدودها هى حدود الخبرة الحسية ، ما دامت هذه الخبرة شرطا لازما ، ولما كانت الخبرة الحسية لاتتعلق الا بظواهر الشىء كما تبدو للحواس ، وجب

ألا يجاوز علمنا هذه الظواهر . واذن فالمعرفة اليقينة عن العالم الخارجى ممكنة على شرط ألا تجاوز حدود ظواهر الأشياء كما تتلقاها حواسنا

لكن ظواهر الشىء هذه قد تكون مختلفة كل الاختلاف عن حقيقته فى ذاته . ومع ذلك فلا حيلة لنا الا الوقوف عند هذه الظواهر : أما اذا حاولنا أن نعرف « الشىء فى ذاته » كما هو فى العالم الخارجى المستقل عن ذوات أنفسنا . كنا كمن يحاول ادراك مايستحيل ادراكه ؛ ومعنى ذلك أن كل محاولة يحاولها العلم أو الدين للوصول الى حقائق الأشياء فى ذاتها هى محاولة فاشلة ؛ لأنه لايمكن للعقل أن يجاوز الظواهر الحسية لتلك الأشياء . فان مضى العلم فى محاولته الدخول فى عالم الأشياء فى ذاتها مع انه عالم مجهول فوق متناول الانسان تورط فى الخطأ .

فاذا حاول العقل ــ مثلا ــ أن يحكم على العالم كله ان كان ذا نهاية محدودة أو كان لانهائيا من حيث امتداده فى المكان . على الرغم من كون العالم كله غير داخل فى حدود مايجوز للانسان أن يبحث فيه ، لأن العالم ككل لا يدخل فى خبرة الانسان ، أقول ان العقل اذا حاول مثل ذلك البحث ، وقع فى تناقض واشكال ، لأنه سيجد نفسه مضطرا الى رفض الفرضين معا ؛ لأننا من جهة نتصور

أن وراء كل حد مكانى حدا أبعد منه وهكذا الى مالانهاية ، مع أنه يتعذر علينا من جهة أخرى أن نتصور اللانهاية فى المكان كيف تكون ، كذلك لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم بداية فى سلسلة الزمن أم انه كائن منذ الأزل ، وقع فى الاشكال نفسه ، لأننا لا نحن قادرون على تصور الأزلية التى بغير ابتداء زمنى كيف تكون ، ولا نحن فى الوقت نفسه نتصور كيف يمكن أن يكون العالم قد بدأ وجوده فى لحظة زمنية معينة ، اذ لايسعنا سوى أن نسأل قائلين : وماذا قبل تلك اللحظة ؟ وكذلك لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بداية أولى ، أم انها سلسلة تمتد الى الوراء الى غير نهاية ، لما أمكنه أن يجيب عن سؤاله ، لأن العقل لايستطيع أن يتصور أن سلسلة الأسباب والمسببات تظل ممتدة الى غير نهاية بحيث يكون للمسبب سببه ، وللسبب سببه ، ولهذا سببه وهكذا الى مالا نهاية ، وفى الوقت نفسه هو لايتصور أيضا كيف يمكن أن تقف هذه السلسلة عند حلقة يصح أن نقول عندها : هذه هى العلة الأولى للكون ، وهى نفسها غير ناشئة عن علة سابقة عليها

هذه كلها متناقضات لايمكن للعقل أن يتخلص منها ، لأنه قد حاول أن يستخدم أداتى الزمان والمكان ومقولة السببية التى لم يزود بها الا ليستخدمها فى مجال خبراته الحسية ، حاول أن

يستخدمها فى فهم المكان نفسه والزمان نفسه والسببية نفسها ؛ كأن هذه الأشياء كائنات خارجة عنا ممتدة مع العالم حيث امتد. فعلى الرغم من أن كل مانصادفه من تجارب لايمكن فهمه الا اذا تمت صياغته فى عبارات دالة على مكان أو زمان كما تدل على العلاقة السببية بين أجزاء تلك التجارب ، الا أننا نخطىء ونقع فى التناقض حين نتصور هذه الأشياء واقعا ونجعل منها موضوعا لمعرفة .

هكذا يجعل « كانت » للمعرفة الانسانية الممكنة حدودا تقف عندها . وحدودها هى حدود الخبرة الحسية ؛ اذ الخبرة الحسية هى المضمون الذى ينصب فى مقولات العقل فتتكون بذلك معارفنا عن العالم الخارجى ؛ وبغير هذه الخبرة الحسية تظل مقولات العقل فارغة جوفاء بغير موضوع . كما أنه لولا مقولات العقل التى فيها تجد الخبرة الحسية شكلا وصياغة لكانت عمياء بغير معنى .

ولست جماعة « النقديين » تقف وحدها فى القول بضرورة أن يقف الانسان بمعرفته عند الحدود التى لايجوز له أن يتعداها . بل يؤيدها فى ذلك فريق آخر هو فريق « الوضعيين » . فالمذهب

الوضعى على يدى « أوجست كونت » (١) كذلك يرى وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجى عند حدود الظواهر التى يمكن مشاهدتها واقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية . أما أن نجاوز الطبيعة المنظورة الى ما وراء الطبيعة الغيبى فتلك محـاولة غير مشروعة ولا غناء فيها ، ان جاز للأسبقين فى مرحلة الطفولة البشرية أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش فى عصر العلم ودقته ؛ ذلك أن الفكر الانسانى قد اجتاز فى سيره وتطوره مراحل ثلاثا : ففى المرحلة الأولى كان الانسان يعلل الظواهر تعليلا دينيا اذ يفسر كل ظاهرة باله وراءها خاص بها . فاله للنبات ـ مثـلا ـ واله أو آلهة للنجوم وهكذا . وفى المرحلة الثانية أخذ يعلل الظواهر تعليلا ميتا فيزيقيا ، ومعناه أن ينسب الظواهر الى مبادىء أولية يفرض وجودها ليشتق منها سائر الكائنات ، كأن يفسر الظواهر المـادية التى تقع فى خبراتنـا بانكار أزلية قائمة بذاتها مجـردة من المادة ؛ فأفراد الانسان مثلا جاءوا على غرار فكرة الانسان ، وأفراد المثلث جاءت على غرار فكرة المثلث ، وأفراد الشجر جاءت على غرار فكرة الشجر وهكـذا ، فعلى الرغم من أن الأصـول

---

(١) فيلسوف فرنسى عاش بين عامى ١٧٩٨ ـ ١٨٥٧

الكامنة وراء الأشياء الجزئية فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور الفكر لم تكن آلهة كما كانت فى المرحلة الأولى . الا انها فى كلتا المرحلتين أصول غيبية لاتقع لنا فى خبرة حسية . وأما المرحلة الثالثة والأخيرة ففيها يفسر الانسان ظواهر الطبيعة تفسيرا علميا قائما على الملاحظة الدقيقة والفروض العلمية والتجارب المحكمة . حتى اذا ماتبين لنا من هذا كله أن الظاهرة الفلانية تنشأ عن كذا وكذا من الأسباب والظروف . أثبتنا ذلك فى صيغة قانون يفسر وقوعها . دون حاجة الى اللجوء الى كائن غيبى نفسرها به .

وللمذهب الوضعى شعبة حديثة معاصرة تسمى بالمذهب الوضعى المنطقى مؤداها أن ما يجاوز حدود الخبرة الحسية ليس هو كما ظن « أوجست كومت » وكما ظن « كانت » متعذر المعرفة على الانسان لقصور أدوات المعرفة عند الانسان . وأنه لو كان مزودا بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز أن يكون فى مستطاعه معرفة ذلك العالم الأسمى ؛ بل هو مستحيل المعرفة بحكم تحليل اللغة نفسها التى يستخدمها من يتحدثون عن ذلك العالم الذى يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة . اذ أن تحليل تلك العبارات تحليلا منطقيا يبين أنها عبارات بغير معنى .

ولزيادة الايضاح أضرب هذا المثل فأقول انه اذا صادفتنا عبارة كهذه : « الروح حر من قيود السببية » وسئل «النقديون» و « الوضعيون » ما رأيكم فى هذه العبارة ؟ لقالوا انها تتحدث بلغة العقل (لأن السببية من المدركات العلمية القائمة على التحليل العقلى) عما هو فوق متناول العقل ، واذن فرفضهم لهذه العبارة قائم على أساس نفسى لا على أساس منطقى ، أى أنهم يرونها عبارة ذات معنى ، وكل ما فى الأمر أن العقل الانسانى لايتطاول الى بلوغ ذلك المعنى ، وربما استطاع الانسان بلوغه بوسيلة أخرى غير العقل ، أما « الوضعيون المنطقيون » اذا سئلوا عن رأيهم فى عبارة كهذه ، رفضوها لأن التحليل المنطقى لأجزائها وطريقة تركيبها يبين أنها بغيرمعنى ، فلا يجوز قولها لا لأنها فوق مستوى العقل ، بل لأنها عبارة فارغة .

وخلاصة القول فى امكان المعرفة وحدودها هى أن «العقليين» و « التجريبيين » يرون امكانها الى غير حد تقف عنده ؛ وأما « النقديون » و « الوضعيون » فيرون امكانها بشرط أن تقف عند حدود الخبرة الانسانية ، وهنالك نفرقليل من الشكاك يرون استحالة أن يعرف الانسان معرفة يقينية عن حقيقة العالم الذى يعيش فيه .